التفكير السيميائي في اللغة والأدب

دراسة في تراث أبي حيان التوحيدي



الدكتور الطيّب دبّه

قسم اللغة العربية وآدابها
جامعة الأغواط/ الجزائر



٢٠١٥



ARISTOTELIAN LOGIC BETWEEN ACCEPTANCE AND REJECTION

هذا الكتاب..

يعرض محاولةً للبحث عن معالم الفكر السيميائي في التراث العربي الإسلامي، انطلاقا من الإحساس بأهمية هذه المعالم ووجاهتها، وبحاجة البحث العربي المعاصر إلى استجلاء مكامن التراث واستثمار قدراته العلمية من أجل التأسيس لفكر عربي حداثي أصيل. ولأنه لا بدّ من نموذج ندرس من خلاله معالم التفكير السيميائي في التراث العربي الإسلامي فقد وقع الاختيار على جهود أبي حيان التوحيدي. ويأتي اختياره موضوعا لهذا البحث لسببين اثنين:

الأول: تميُّز أعماله بكثير من الخصائص اللافتة للانتباه سواء فيما تتناوله من موضوعات وقضايا، أو فيما تتزيّن به من لغة جميلة وأسلوب رائق، أو فيما تدل عليه من فطنة حادة وملاحظة جادة وفكر دقيق. وفي هذا ما يُؤهل أبا حيان لأن يكون من أحسن النماذج الممثلة لفكر التراث العربي الإسلامي. لاسيما أنه ابن بيئة القرن الرابع الهجري، القرن الذي بلغت فيه علوم المسلمين أرقى مراتبها نضجا وغزارة وغناءً.

الثاني: حاجة كتاباته إلى من يعيد قراءتها، ويستثمرها، ويزيل عنها غبار النسيان، فقد عاش التوحيدي مغمورا حيا وميتا على الرغم من تفوقه ونبوغه، وظلت أعماله حبيسة كتبه، ولم يتسنّ للدارسين على مدار القرون الماضية الانتفاع بها، وكادت تدخل في غيبوبة لا نهاية لها لولا جهود ثلة من الباحثين المحدثين من العرب والمستشرقين كان لها الفضل في لفت الأنظار إليه، وفي منحه مكانته اللائقة به.



الاردن - اربد - شارع الجامعة
تلفون: ٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٩٦٢+ / فاكس: ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٩٦٢+
الرمز البريدي: (٢١١١٠) / صندوق البريد: (٣٤٦٩)
almalktob@yahoo.com
www.almalkotob.com





التفكير السيميائي

في اللغة والأدب

دراسة في تراث أبي حيان التوحيدي

الدكتور

الطيّب دبّه

قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الأغواط/ الجزائر

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

اربد- الأردن

2015

الكتاب

التفكير السيميائي في اللغة والأدب دراسة في تراث أبي حيان التوحيدي

تأليف

الطيب دبه

الطبعة

الأولى، 2015

عدد الصفحات: 190

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2014/6/2608)

ISBN 978-9957-70-843-6

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

almalktob@gmail.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

إهـــداء

إلى علمائنا القدامى.. هداة الأمة ومصابيحها ..
أولئك الذين عظُم الحق في نفوسهم،
فناضلوا من أجل التعريف به وهداية الناس إليه،
أولئك الذين جدّوا واجتهدوا،
وأفنوا أعمارهم في البحث والسؤال والمعرفة،
وسمَوا على ثقلة الطين وجواذب الغريزة..
فأبدعوا، واكتشفوا، وأنجزوا، وحرّروا العقول والنفوس،
وقدّموا للبشرية أنموذجا فائقا
في ممارسة العلم، وعمارة الأرض، وترقية الإنسان..

"كان أبو حيان التوحيدي عالما بدقائق الأسلوب الرائع، وقادرا عليه، وكان فنانا غريبا بين أهل عصره، وكان يعاني وحشة من يرتفع عن أهل زمانه ويتقدّم عليهم".

من كتاب:

الحضارة الإسلامية في القرن الرابع

لآدم متز (ج1، ص412).

المحتويات

الموضوع	الصفحة

مقدمة

تواتر الحديث، في دراساتنا المعاصرة، عن التراث العربي الإسلامي، وعن مكانته في التراث العالمي، وعن مدى مقاربته للنظريات الحديثة لما حوته نصوصه من لحظٍ علمي دقيق، ونبوغ معرفي متميز، وفكرٍ طافح بالنضوج. ومن ههنا تشتدّ الحاجة إلى اكتشافه والاطلاع عليه، وإعادة صياغة مفاهيمه، ومحاولة بنائها وفق المعطيات المعاصرة. والدراسة التي بين أيدينا تندرج في هذا السياق.

إن الاهتمام بقراءة التراث ودراسته أمر مشروع وحاجة ماسّة، لكنه عمل يظل نجاحه مرهونا بقاعدة معرفية متينة تجاه علوم الغرب ونظرياته؛ وذلك من أجل التحلي بالأدوات الضرورية لقراءة التراث قراءة علمية حداثية تعيننا على فهم مبادئه وتوجهاته، واستيعاب قيمه وخصوصياته، وتُمكننا من إدراك أفكار الآخر، وتصحيح علاقتنا به، ومسايرة تطورات الفكر الإنساني المعاصر دون الوقوع في مزالق التبعية والخضوع.

والحق أنه لا يُمكننا تصحيح علاقتنا بالآخر وإزالة تبعيتنا عنه إلا إذا كانت لنا منطلقاتنا الذاتية وخلفيتنا المتميزة التي تقوم على أسس مرجعية أصيلة. وحينها ننظر إلى ما قدّمه الغربيون بمنظارنا نحن، نناقش أفكاره، ونعرضها على منطلقاتنا فنأخذ ما يُناسبنا، ونترك ما لا يُناسبنا.

وليس معنى ذلك أن نبخس العلماء الغربيين عطاءاتهم، أو أن نغمطهم حقوقهم، فأفضالهم محفوظة، وريادتهم شاهدة بتأسيسهم للسانيات ومن ورائها السيميائيات، هذا العلم الذي لا تزال مفاهيمه في طور الاستقرار والتبلور على الرغم من الجهود الجبارة المبذولة فيه.

تقوم هذه الدراسة من أجل الكشف عن بعض معالم الفكر السيميائي في التراث العربي الإسلامي، انطلاقا من إدراك أهمية هذه المعالم ووجاهتها، ومن الإحساس بحاجة

البحث العربي المعاصر إلى استجلاء مكامن التراث واستثمار قدراته العلمية من أجل التأسيس لفكر عربي حداثي أصيل.

ولأنه لا بدَّ من أنموذج ندرس من خلاله معالم التفكير السيميائي في التراث العربي الإسلامي فقد وقع اختيارنا على جهود أبي حيان التوحيدي في هذا المجال المعرفي المتميز، ويأتي اختياره موضوعا لهذا البحث لسببين اثنين:

الأول: تميز أعماله بكثير من الخصائص اللافتة للانتباه سواء فيما تتناوله من موضوعات وقضايا، أو فيما تتزيّن به من لغة جميلة وأسلوب رائق، أو فيما تدل عليه من فطنة حادة وملاحظة جادة وفكر دقيق، وفي هذا ما يُؤهل أبا حيان لأن يكون من أحسن النماذج الممثلة لفكر التراث العربي الإسلامي، لا سيما أنه ابن بيئة القرن الرابع الهجري، ذلك القرن الذي بلغت فيه علوم المسلمين أرقى مراتبها نضجا وغزارة وغناءً.

الثاني: حاجة كتاباته إلى من يعيد قراءتها، ويستثمرها، ويزيل عنها غبار النسيان، فقد عاش التوحيدي مغمورا حيا وميتا على الرغم من تفوقه ونبوغه، وظلت أعماله حبيسة كتبه، ولم يتسنَّ للدارسين على مدار القرون الماضية الانتفاع بها، وكادت أعماله تدخل في غيبوبة لا نهاية لها لولا جهود ثلة من الباحثين المحدثين من العرب والمستشرقين كان لها الفضل في لفت الأنظار إليه، وفي إعطائه مكانته اللائقة به.

لكن جهود هؤلاء الباحثين، مع أنها نبّهت إلى أهمية كتابات التوحيدي وعرضت الكثير من أعماله فهي لا تتجاوز، في أكثرها، مرحلة التعريف به والاكتشاف العام لمؤلفاته. ومن ههنا تقوم الحاجة إلى ضرورة قراءة أعماله قراءة استثمارية تسعى إلى أن تجعل منها مقوما مُهمًا في عملية تطوير الفكر العربي المعاصر وترقيته.

وفي سياق الاهتمام بقراءة التراث على هذا النحو المنهجي الواعي بأهمية المقاربة بين التراث والحداثة وضعنا منهجية البحث وحددنا أهدافه لتتمحور حول محاولة البحث عن معالم التفكير السيميائي عند التوحيدي مستعينين بما جاء به الغربيون في علم العلامات من مفاهيم ونظريات.

لقد كان اعتمادنا، في تقصي هذه المعالم، على سبعة كتبٍ للتوحيدي هي: الإمتاع والمؤانسة، والمقابسات، ومثالب الوزيرين، والبصائر والذخائر، والإشارات الإلهية، والهوامل والشوامل، ومجموعة رسائله.

وعلى الرغم مما وجدنا في قراءة كتب التوحيدي من الفائدة والمتعة لطرافة مواضيعها، وعمق أفكارها، وجمال أسلوبها فقد لاقينا بعض الصعوبات خلال تحليل نصوصها واستثمارها في ضوء مبادئ السيميائيين ومقولاتهم. وفيما يلي ظاهرتان اثنتان هما من أبرز ما يدل على هذه الصعوبات:

- ظاهرة الغموض في أسلوب التوحيدي لا سيما فيما يرتبط، من مؤلفاته، بالحديث عن قضايا التصوف والفلسفة، وقد أدى ذلك – أحيانا – إلى الصعوبة في فهم أفكاره بما يعوق إصابة الغرض، ويُربك محاولات البحث والتقصي. وقد كنا نجلس لوقت طويل أمام نص واحد نتدبر معانيه لإشارة فيه إلى ما يُلوِّح بمظهر سيميائي، ثم ننصرف عنه ناشدين ضالتنا في غيره. وما أكثر النصوص التي جلسنا إليها ثم انصرفنا عنها إلى غيرها!.
- إكثاره من نسبة ما يعرضه من آراء ومسائل إلى غيره من العلماء والفلاسفة، وهذه ميزة تبدو – وإن دلّت على أمانته العلمية – ظاهرة غريبة ما لم يُعثر لها على سبب مقنع شاف. وقد توصلنا إلى ملاحظة جملة من المواقف رأينا فيها ما يحتمل أن يكون تفسيرا لإكثار التوحيدي من النقل عن غيره، وهي:
- رغبة التوحيدي في أن يُثبت لنفسه درجة العلماء، لأن العالم لا يكون عالما – مثلما تعارف عليه السلف – إلا إذا استند فيما يُقدّمه من آراء وأفكار إلى ما يقوله ويراه غيره من العلماء، لما في ذلك من الشهادة على فضل التتلمذ عليهم، ومصداقية الأخذ عنهم، إلى جانب ما فيه من التحلي بخلق العزو الدال على الأمانة العلمية.
- خشيته من عدم إنصافه ومن سوء فهم كلامه إن هو أسند آراءه إليه شخصيا، وقد أسفرت هذه الخشية لديه عن هاجس معرفي لطالما صرّح به في كتبه.

- خوفه من تحمُّل تبعات آرائه، خاصةً في المسائل ذات الصلة بقضايا الفلسفة، أو الزندقة، أو الكلام، أو التصوف، أو غيرها مما يدعو إلى إثارة الشك في المعتقد. فلربما كان يتستر وراء شيوخه ليتملّص من مسؤولية ما يقوله مما قد يثير حوله التهم والشكوك.

وقد رأينا، في سبيل ما يزيل الحرج ويقطع دابر الحيرة والتساؤل في هذا الإشكال، أن نسند إلى أبي حيان الآراءَ التي تعرضها كتبه في إطار تبنّيه لها ما دام قد تخيّرها، وعرضها بأسلوبه، وأضاف إليها، وتصدّى لمعالجة مشكلاتها، بعدما نسبها إلى أصحابها الذين لا يخرجون عن أن يكونوا – في معظمهم – أساتذته الذين ساهموا في تنشئته العلمية، وتهذيبه الروحي، والذين يعترف لهم بفضلهم عليه في مواضع كثيرة من كتبه.

ثمّ إن كتب التوحيدي ليست كلها نقولا عن غيره، فقد وجدنا له الكثير من الآراء المهمة والملاحظات الوجيهة التي تُنسب إليه شخصيا، والتي استطاع، في كثير منها، أن يتميز عن معاصريه، وأن يتجاوز زمانهم. ومهما قيل عن التوحيدي بشأن هذه الظاهرة، فإنه يبقى ذلك الأديب الموسوعي، والمفكر المتميز، والكاتب النادر الذي يمثل أرقى ما وصلت إليه ثقافة عصره، والذي استطاع – على الرغم من كل ما ناله من غمر وتهميش – أن يُثبت مكانته المرموقة في التراث على أنه واحد من أقطابه وصانعيه الذين قل نظيرهم في جيله وفي غير جيله.

والحق أن ما قدّمه التوحيدي يظلّ – في النهاية – جزءا من التراث، فسواء كان الفضل كله له ـ فيما كتبه ـ أو جزء منه، فإن الفضل في نهاية الأمر يبقى منسوبا إلى التراث العربي الإسلامي. وهذا هو الموضوع المهم الذي نريد، من خلال دراستنا هذه، استجلاءه، وبيان حقائقه، وتوجيه الأنظار إليه.

اخترنا لهذا البحث خطة تضمّنت تمهيدا، وثلاثة فصول، وخاتمة.

تعرضنا في التمهيد لبعض ملامح الفكر السيميائي في التراث العربي الإسلامي، وذلك باستعراض نماذج من نصوص بعض العلماء فيما يبدو أن له صلة بمبادئ التفكير السيميائي وقضاياه.

أما فصول البحث فقد جاء توزيعها وتحديد محتوياتها كالتالي:

الفصل الأول: جعلنا له عنوانا هو: "العلامة لدى أبي حيان التوحيدي"، تعرضنا فيه للمسائل التي يبدو من خلالها تصور التوحيدي للعلامة، وتحديده لمفهومها، وأنواعها، ولأسسها الفكرية، وتناوله لنمطيها التعبيريين (الحسي والعقلي).

أما الفصل الثاني فقد جاء عنوانه كالتالي: "مفاهيم إنتاج المعنى اللغوي عند التوحيدي"، وفيه حاولنا الكشف عن القوانين البيانية التي ينظر إليها التوحيدي باعتبارها شروطا لإنتاج المعنى اللغوي، وقد آثرنا تقسيم مباحث هذا الفصل إلى قسمين استجابةً لمقتضيات التفريق المنهجي بين المفاهيم المتصلة بالجانب الإجرائي المباشر لإنتاج المعنى اللغوي، والمفاهيم التي لا تظهر في المعنى بشكل إجرائي مباشر لكنها تستقر في بنية منطقه البياني بوصفها شروطا نظامية تسبق حدث اللغة وتُعِدُّ له.

جعلنا للقسم الأول عنوانا هو: "المفاهيم الإجرائية لإنتاج المعنى اللغوي عند التوحيدي"، وفيه تناولنا مجموعة من المفاهيم هي: التقابل، والعلاقات الترابطية، والعلاقات التركيبية، والنظام، وسياق المقام.

أما القسم الثاني فقد جعلنا له عنوانا هو: "مفاهيم أخرى لإنتاج المعنى اللغوي"، وفيه تعرضنا لمفاهيم: القصدية، والمواضعة، وغايات التبليغ اللساني، والفرق بين اللغة والكلام، والفرق بين المنطوق والمكتوب.

أما الفصل الثالث فقد اخترنا له عنوانا هو: "من معالم التفكير السيميائي عند التوحيدي في قضايا الأدب والنقد"، وقد سعينا فيه إلى استثمار النظريات والمفاهيم المتصلة بمناهج النقد السيميائي المعاصرة في قراءة ما جاء في نصوص التوحيدي المتصلة بالقضايا النقدية والأدبية.

وفي الأخير ختمنا البحث بخلاصة استعرضنا فيها أهم النتائج والمستخلصات.

وإنا لنأمل أن تساهم هذه الدراسة في التعريف بـالتراث العربـي الإسـلامي وبقيمـه، وفي الكـشف عـن منزلتـه العلميـة والحضارية، وأن تعـين علـى فـتح آفـاق رحبـة للـدرس السيميائي العربي المعاصر. كما نأمل أن يجد فيهـا الـدارس العربـي مـا يـستجيب لتطلعاتـه، ويُرضي فضوله، ويجيبه إلى بعض تساؤلاته، وإن كنا ندرك تمام الإدراك أن ما قـدمناه لا يخلـو من جوانب النقص والتقصير.

والله نرجو أن يتقبل هذا العمـل، وأن ينفـع بـه، ويبـارك فيـه،وهو مـن وراء الجهـد والقصد، وإليه المبتغى، وله الحمد والثناء أولا وآخرا.

د. الطيب دبه

الأغواط، يوم: 30 جويلية 2013

الموافق لـ 22 رمضان 1434

tayebdebba@gmail.com

تمهيد

من معالم التفكير السيميائي
في التراث العربي الإسلامي

تمهيد

من معالم التفكير السيميائي في التراث العربي الإسلامي

السيميائيات اصطلاح عربي يقابل الاصطلاح الغربي الذي يتراوح استعماله بين "مصطلحين اثنين هما: "semiotics" وهو مصطلح يتصل بالثقافة الأنجلوسكسونية و"semiologie"، وهو مصطلح يتصل بالثقافة الأوروبية. وهذان المصطلحان منقولان عن الأصل اليوناني semeion ويعني العلامة Signe. وقد كان أول باحث استعمل مصطلح semiotics "هو الفيلسوف جون لوك (j.locke) (1632-1704)، ولكن الدراسة السيميولوجية[1] في عصره لم تخرج عن إطار النظرية العامة للغة وفلسفتها النظرية"[2]. أما مصطلح Sémiologie فقد عرف أول استعمال له في حقل العلوم الطبية ضمن تخصص يهتم بدراسة الأعراض الدالة على الأمراض، ثم جاء سوسير ووسّع من دائرة استعماله ليُصبح مصطلحا دالا على علم يهتم بدراسة جميع العلامات في سياق وظائفها التواصلية.

السيميائيات[3] علم حديث موضوعه الأول والأساس هو المعنى وأشكال وجوده"[4]، وقد وجد سبيله إلى الظهور والتأسيس في مطلع القرن العشرين على يد عالمين شهيرين: أحدهما تتصل أعماله، المهتمة بقضايا الفلسفة، بالثقافة الأنجلوسكسونية، وهو

---

(1) يُفضل استعمال المصطلحات العربية (مثل: السيميائيات، أو علم العلامات) ما دامت موجودة.

(2) مازن الوعر، دراسات لسانية وتطبيقية، ص157.

(3) من بين المصطلحات المرادفة لمصطلح السيميائيات، والمستعملة في كثير من كتابات اللغويين العرب المحدثين ما يلي: السيميولوجيا، والسيميائية، والأعراضية، والدلائلية، والسيميوطيقا، وعلم العلامات، وعلم الإشارة، وعلم الدلائل، وغيرها..

(4) سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء- المغرب، 2003، ص 17.

شارل سوندرز بيرس[1] (1839-1914) والآخر تتصل أعماله التي ترتكز على البحث في اللسانيات، بالثقافة الأوروبية، وهو فردينان دو سوسير[2] (1957-1913).

يتعرّض سوسير لتعريف السيميائيات – بعد أن تنبأ بظهورها[3]– مشيرا إلى أنها علم "يدرس حياة العلامات[4] في صدر الحياة الاجتماعية"[5]، ويحدّدها جورج مونان[6] بأنها "العلم العام لجميع أنظمة التواصل"[7]، ويعرّفها ج. كورتيس[8] تعريفا يحرص فيه على منح موضوعها بعدا تداوليا؛ فهو يبيّن أن السيميائيات تهدف إلى تمثيل لعبة الدلالة ليس فقط

---

(1) شارل. س. بيرس (1839-1914) فيلسوف أمريكي، وأحد مؤسسي علم العلامات، كان عالما موسوعيا؛ فقد كان رياضيا وفلكيا وكيميائيا بالإضافة إلى ولعه باللغة والأدب، له مؤلفات عدة أهمها: (collected papers 1960) و(letters to lady welby ,1953).

(2) فرديناند دو سوسير (1857- 1913) اللغوي السويسري الشهير، مؤسس اللسانيات الحديثة، اشتغل بالتدريس في معهد الدروس العليا بباريس مدة عشر سنوات، وفي جامعة جنيف. من مؤلفاته: "مذكرة في النظام البدائي للصوائت في اللغات الهندوأوروبية"، و"استعمال المضاف المطلق في اللغة السنسكريتية"، وبعد وفاته طبع له تلامذته محاضراته في كتاب تحت عنوان: "دروس في اللسانيات العامة".

(3) تنبأ سوسير بنشأة السيميائيات علما جديدا تكون اللسانيات فرعا منه، وذلك في قوله: "ويمكن إذن، تصور علم يدرس حياة العلامات في صدر الحياة الاجتماعية، [...] إننا ندعوه بالأعراضية Sémiologie [...] وما الألسنية إلا جزء من هذا العلم العام" (محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يوسف غازي، ومجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة 1986، ص27).

(4) تقابل العلامة في اللغة الأجنبية مصطلح: Signe، وبغض النظر عما تثيره ترجمة هذا المصطلح من اختلاف في النصوص العربية الحديثة (العلامة، السمة، الدليل، الإشارة)، وبغض النظر عما يستدعيه مدلوله من أنواع العلامة (الرمز، والأيقونة، والمؤشر، والقرينة، والأمارة..)، وبغض النظر عن الاختلاف القائم بين المدارس والاتجاهات السيميائية المعاصرة حول مفهومه، يمكننا أن نعرّف العلامة تعريفا أوليّا عاما بأنها ذلك الشيء المُدرك الذي يؤدي إلى ظهور شيء آخر لا يمكن له أن يظهر من دونه. (ينظر: Jeanne Martinet, Clefs Pour La Sémiologie, Editions Seghers, 1973, P/54.)

(5) دوسوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص27.

(6) جورج مونان لساني وسيميائي فرنسي، وهو أحد المساهمين في إثراء الدرس السيميائي المعاصر، وأحد القائلين بمبدأ "سيميائية التواصل"، من مؤلفاته: مدخل إلى السيميائيات (1970)، وتاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين (1967)، وتاريخ علم اللغة في القرن العشرين.

(7) Georges Mounin, Introduction a La Sémiologie, Ed de Minuit, 1970, p 7.

(8) جوزيف كورتيس باحث سيميائي فرنسي. من أعماله: سيميائيات اللغة (2005)، ودلالة الملفوظ (1989)، والتحليل السيميائي للخطاب (1991)، ومدخل إلى السيميائيات السردية والخطابية (1976).

على مستوى اللغة من حيث هي نظام مغلق، ولكن أيضا على مستوى الإجراء الملموس للعلامة بحيث تندرج في إطار لغة حقيقية، وممارسة فعلية[1]، ويعرّفها آخرون[2] بشكل أكثر سعة وشمولية بأنها "علم يدرس أنساق الإشارات: لغات، أنماط، إشارات المرور ..."[3] وبهذا التعريف يستغرق ميدانها أيَّ نظام للعلامات، مهما كانت ماهيته، ومهما كانت حدوده مثل: الصور، والحركات، وأصوات الطرب، والأشياء [...] مما يُشكل على أي حال أنظمة للدلالة"[4].

هذا عن الموضوع الذي تستهدف دراسته السيميائيات، أما عن مفاهيمها وأدواتها المنهجية فيمكن القول إن السيميائيين[5] قد استعاروها من اللسانيات بعد أن أدركوا أن اللغات البشرية أنظمة سيميائية، وأن ما وُضع من مبادئ ومفاهيم لدراستها إنما يصلح لكل نظام سيميائي، لا سيما وأن الأنموذج السيميائي يبدو في نظام الدلالة اللغوية أوضح منه في غيرها، وأحسن تمثيلا للمبادئ والمقولات.

ومن ههنا فلا عجب إن لقينا أن جميع المفاهيم السيميائية الواردة في البحث إنما هي في الأصل مفاهيم لسانية وُضع أغلبها في النظريات اللسانية لاسيما المسماة بالبنوية منها. وفي مقدمة هذه المفاهيم نذكر: العلامة، والقيمة، والاختلاف، والتقابل، والعلاقات الترابطية، والعلاقات التركيبية، والنظام، والسياق، والمقام، وغيرها.

ولئن كانت السيميائيات لم تبدأ في الظهور بوصفها علما له صياغته النظرية المحددة إلا في مطلع القرن العشرين "فإننا لا نعدم وجود أفكار سيميائية متناثرة في الترث الإنساني

---

(1) ينظر: Courtés. J, La sémiotique du langage, Armand Colin, Paris, 2005, p6.

(2) يخضع التنويع والاختلاف في التعاريف المقدمة للسيميائيات إلى اختلافات منهجية؛ سببها اختلاف وجهات النظر حول مجالات هذا العلم الحديث من جهة، واختلاف درجات الوعي به وبأسسه ومنطلقاته الفكرية من جهة أخرى.

(3) بيار جيرو، علم الإشارة السيميولوجيا، (ترجمة منذر عياشي)، دار طلاس دمشق، الطبعة الأولى 1988، ص23.

(4) Jeanne Martinet, Clefs Pour la Sémiologie, p7 .

(5) لا نعني بهؤلاء السميائيين أولئك الذين تبنوا المنهج السيميائي لشارل بيرس، وإنما نعني بهم الذين اقتفوا آثار سوسير واستثمروا توجهه السيميائي المستوحى بشكل واضح من المفاهيم اللسانية، والذين حظيت سيميائياتهم بامتداد واسع، وجرى استثمارها في العديد من مجالات البحث السيميائي ومن أبرز هؤلاء السيميائيين: إ. بنفنست، ور. بارت، وج. كريستيفا، وج. غريماس.

بشقيه الغربي والعربي. فقد حفلت كتب الأقدمين بإشارات تخص العلامة ومكوناتها وطرق إنتاجها وتلقيها في محاولة لفهم أسرار الدلالات التي ينتجها الإنسان في تفاعله مع محيطه[1].

إن الحديث عن موضوع إسهام التراث العربي الإسلامي[2] في تناول الفكر العلامي يُعدّ ضرورة منهجية في هذا البحث، وذلك حتى نضع أبا حيان التوحيدي في الإطار الفكري العام الذي ينتمي إليه؛ وبيان ذلك أن علوم التراث ومعارفه لا تعدو أن تشكل – مهما اختلفت مجالاتها وتباعدت – نظاما فكريا موحدا، تلتقي فيه، ضمن نسيجها الفكري والحضاري والتاريخي المتجانس، مؤلفة تركيبا عضويا متماسكا لا يمكن فهم جزء منه فهما صحيحا وافيا وهو منفصل – في أسسه ومنطلقاته – عن بقية الأجزاء. وبناءً عليه فإن كل دراسة حداثية لرمز من رموز التراث أو لظاهرة من ظواهره الفكرية تغفل ذلك الرباط الديني الوثيق الذي تؤول إليه جميع البحوث والدراسات العربية الإسلامية، هي جهد قاصر عن إدراك الحقيقة في كليتها، وعمل قليل النفع عديم الجدية.

لقد مارس المسلمون – من حيث هم أمة عرفت حركة علمية مُهمّة وكبيرة في تاريخها الطويل – كثيرا من المفاهيم السيميائية في نقودهم وكتاباتهم وتحليلاتهم، وإن كانت مبعثرة بين الكتب لا يستوعبها وعي منهجي واضح، ولا تلمها نظرية منظمة جامعة.

إن أهم ما يلاحظ في تصورات علماء المسلمين حول العلامة أنها تأسست في ظل قواعدهم الاعتقادية التي تنظر إلى الكون والحياة، وإلى وجود الإنسان فيهما نظرة خاصة مستمدة من توجيهات النص الشرعي ومقاصده. فهم يعتقدون أن الله منح الإنسان العقل ليمتلك القدرة على التمييز بين الخير والشر حتى يتمكن من فهم رسالات الأنبياء، ويسعى إلى إتباع أوامر الله واجتناب نواهيه، بناء على أن الإنسان يمارس، بعقله، القدرة على الاستنباط والاستدلال والانتقال من مستوى المعرفة البديهية إلى مستويات معرفية أعقد عن

(1) سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، ص16.

(2) تقوم تسميتنا للتراث بـ"العربي الإسلامي" طلبا للوصف الدقيق لهذا الإنتاج الفكري والحضاري الذي نتج عن التزاوج بين بعدين أساسيين هما: البعد العربي المتمثل في اللغة العربية المتغلغلة بمنطقها البياني في فكر التراث وحضارته، والبعد الإسلامي المتمثل في منهج التفكير الديني المهيمن على جميع منجزات المسلمين المادية والمعنوية.

طريق القياس والنظر في الأدلة[1]، وبه يتأمل هذا العالم الظاهر بجزئياته المتعددة، وعن طريق هذا التأمل والتفكر يصل إلى ما في بناء هذا العالم من نظام وإلى ما وراءه من حكمة، ويصل من ثمّ إلى معرفة الله سبحانه وتعالى[2]، والإيمان به.

بهذا المستوى من التصور العقيدي والوعي الهادف انطلق علماء المسلمين يمارسون النظر والتفكير على درجة عالية من الجدية والاهتمام، مستغلين عقولهم إلى أقصى درجة يمكن أن يصل إليها عقل بشري، وموجهين أفكارهم وملاحظاتهم – في إطارها العملي النفعي[3] – إلى خدمة حاجاتهم المعنوية والمادية.

وانطلاقا من هذا التصور انبثق الإطار الإجرائي للعلامة عند علماء المسلمين، سواء في دراستهم للغة ولما ارتبط بها من علوم (مثل علم النحو، وعلم أصول الفقه، وعلم البلاغة)، أو في تأملهم وتدبرهم لظواهر الكون والحياة والإنسان، مما يعتبرونه علامات دالة على قدرة الخالق سبحانه وتعالى، ومن ثمّ باعثة على معرفته والإيمان به (كما هو الحال في علم الفلسفة، وعلم الكلام).

يلتقي مصطلح العلامة، عند علمائنا القدامى، مع مصطلحات: السمة، والأمارة والدليل. وهي عندهم محددة في إطارها العام بقولهم: كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر[4].

يقول ابن فارس (ت395هـ) في معجمه في مادة (دلّ): الدال واللام أصل يدل على إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والدليل الأمارة في الشيء[5]. بينما نجد الراغب الأصفهاني

---

(1) مدخل إلى السيميوطيقا، مقال: (العلامة في التراث دراسة استكشافية، لنصر حامد أبو زيد)، ج1، ص76.

(2) نفسه، ج1، ص77.

(3) تتميز علوم التراث العربي الإسلامي ومعارفه بدراساتها الواقعية الجادة المعتمدة على المنهج النفعي، وذلك بتركيزها على الغايات المحققة لما ينفع الناس ويصلح لهم. (ينظر لمزيد من الاطلاع على مبدأ النفعية في علوم المسلمين: محمد قطب واقعنا المعاصر، مكتبة رحاب، الجزائر، ص90).

(4) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (وضع حواشيه أحمد حسن بسج)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1418/ 1998، ج2، ص119.

(5) ابن فارس أحمد بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، (تح/ع.السلام هارون)، بيروت، (مادة: دلّ).

يوسع من مجالات الدلالة لتشمل الفعل القصدي وغير القصدي بقوله: "الدلالة ما يتوصل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعاني، ودلالات الإشارات والرموز والكتابة، وسواء أكان ذلك بقصد من يجعله دلالة، أم لم يكن بقصد"[1]. ويلتقي مع الأصبهاني في ذلك أبو هلال العسكري (ت400 هـ) حينما يقول مشيرا إلى العلامة بمفهومها الدلالي الواسع: "يمكن أن يستدل بها أقصد فاعلها ذلك أم لم يقصد. والشاهد أن أفعال البهائم تدل على حدثها، وليس لها قصد إلى ذلك"[2].

هذه إشارة واعية من أبي هلال والأصبهاني إلى إشكالية القصدية[3] Intentionnalité في العلامة، وهي إشكالية تعد في الفكر السيميائي المعاصر موضوع جدل بين فريقين؛ فريق[4] يؤكد الطبيعة التواصلية للعلامة، ويرى أنها تتكون أساسا من دال ومدلول والقصد، وفريق آخر[5] يركز على الجانب التأويلي للعلامة، ولذلك فهو يتجه إلى دراسة جميع أنواع العلامات سواء أكان وقوعها بقصد أم بدون قصد.

وفي سياق هذا البعد الشمولي لتصور العلامة نجد عبد القهار الجرجاني (ت470هـ) يعرّفها بصورة هي أوسع وأشمل من دلالة العرف اللغوي حيث يقول: "اللغة تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة أو السمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه"[6]. وثمة توافق عام عند العرب على تقسيمهم الدلالة إلى ثلاثة أنواع:

---

(1) الراغب الحسين بن محمد الأصبهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد خلف الله، مكتبة الانجلو مصرية، (مادة دلّ).

(2) أبوهلال العسكري، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1963، ص13.

(3) القصدية مفهوم سيميائي تلتزم العلامة فيه بالإطار التواصلي المحدود أين يُشترط وجود جماعة مكونة على الأقل من شخصين (ينظر: مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، (ترجمة حميد لحمداني وآخرين) إفريقيا الشرق، 1987، ص25).

(4) يسمى أنصار هذا الفريق بدعاة سيميائيات التواصل.

(5) يسمى أنصار هذا الفريق بدعاة سيميائيات الدلالة.

(6) عبد القهار الجرجاني، أسرار البلاغة، (تحقيق عبد المنعم خفاجي)، القاهرة، 1972، ص325.

عقلية، وطبيعية، ووضعية[1]، وهو تقسيم يقترب من التقسيم الذي جاء به بيرس لأنواع العلامات حينما يصنفها في إطار بعدها الإجرائي إلى أيقونات Icons، ومؤشرات Indexes، ورموز Symbols[2].

يقول أبو عثمان الجاحظ (ت260 هـ) متعرضا لأصناف العلامة باعتبار وظيفتها البيانية: "وجعل (يعني الله سبحانه وتعالى) آلة البيان التي بها يتعارفون معانيهم والترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم في أربعة أشياء ...هي: اللفظ والخط والإشارة والعقد"[3].

ويقول الإمام الغزالي (ت505 هـ) في تصنيف العلامات: "وعلى هذا فبيان الشيء قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة، وقد يكون بالفعل والإشارة والرمز إذ الكل دليل ومبين"[4].

هذا عن العلامة في إطارها السيميائي العام، أما العلامة اللغوية فقد كان لهم بشأنها اهتمام كبير، بناء على اتصالها الوثيق بالنص الشرعي، وانطلاقا من إدراكهم أن المعارف والعلوم لا تتحقق إلا بوجود اللغة، وأن اللغة هي أبرز أدوات التواصل والبيان.

يعرّف ابن سينا (ت 428 هـ) العلامة اللسانية تعريفا لا يختلف عن تعريف سوسير لها إذ يقول: "فمعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه"[5]. فابن سينا ههنا يفرق بين الاسم في ذاته من حيث هو صوت يورده الحس، وبين مسموعِه المرتسم في الذهن، مثلما فرق سوسير بين الصوت في ذاته وبين صورته السمعية المنسوخة في الذهن، كما يفرق ابن سينا بين مسموع الاسم وبين مفهومه، مثلما فعل سوسير

---

(1) عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب. دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، دارالطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1985، ص13.

(2) ينظر: عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب، ص 13.

(3) أبوعثمان الجاحظ، الحيوان، (تح/ عبد السلام هارون)، طبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، القاهرة 1943، ج1، ص45.

(4) الإمام الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، ج1، ص365-366.

(5) ابن سينا، الشفاء، العبارة، تحقيق محمود الخضيري، القاهرة، 1970، ص4.

حينما فرق بين "الدال" الذي هو صورة الصوت السمعية، و"المدلول" الذي سماه "المفهوم"، والذي باقترانه بالدال تحصل العلامة[1].

وعن القيمة الدلالية للعلامة في النظام التواصلي نجد ابن سينا يقول: "لما كانت الطبيعة الإنسانية محتاجة إلى المحاورة لاضطرارها إلى المشاركة والمجاورة انبعثت إلى اختراع شيء يُتوصل به إلى ذلك (...) فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت، ووُفِّقت من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معا ليدل بها على ما بالنفس من أثر، ثم وقع اضطرار ثان إلى إعلام الغائبين من الموجودين في الزمان أو المستقبلين إعلاما بتدوين ما عُلم، فاحتيج إلى ضرب آخر من الإعلام غير النطق فاختُرعت أشكال الكتابة"[2].

ويشير عبد القاهر الجرجاني إشارة واضحة إلى المفهوم السيميائي الثنائي المعروف بالمعنى الوضعي والمعنى الإيحائي[3] حيث يقول: "الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده (...) وضرب أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض (...) وإذ قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول"المعنى" و"معنى المعنى"[4]؛ يراد "بالمعنى" المفهوم الظاهر من اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، و"بمعنى المعنى" أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك إلى معنى آخر"[5].

ومن بين من برع، من علماء المسلمين ولغوييهم، في التنظير للعلامة اللسانية علماء الأصول الذين استطاعوا – بفضل حرصهم على استغلال جميع الأدوات البيانية المؤدية إلى

---

(1) ينظر: سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص87-89 .

(2) ابن سينا، الشفاء. العبارة، تحقيق محمود الخضيري، القاهرة، 1970، ص1-2.

(3) المعنى الوضعي Dénotation هو ذلك العنصر الذي يكون – في دلالة الوحدة المعجمية – ثابتا وبعيدا عن الذاتية وقابلا للتحليل خارج الخطاب، ويقابله المعنى الإيحائي Connotation، وهو ما يتألف من العناصر الذاتية أو المتغيرة بحسب القياسات (Dubois.J et autres, Dictionnaire de linguistique, Librairie Larousse, Paris,p139.)

(4) استعمل الكاتبان: أوقدون Ogden وريتشاردز Richards هذه العبارة "معنى المعنى" عنوانا لكتاب اشتركا في تاليفه للإشارة إلى الدلالة الإيحائية التي قصدها الجرجاني.

(5) عبد القهار الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص262-263.

الحكم الشرعي – أن يضبطوا قواعدها الأساسية، وأن يؤسسوا منطقها البياني الأصيل، وفق ما يقتضيه النظام الدلالي للنص الشرعي، يحدوهم في ذلك تفسيره، واستنباط أحكامه. وقد بلغوا في دراسته درجات عالية من الحرص والاعتناء استطاعوا بها أن يضيفوا إلى عمليات الوصف العلمي لنظام اللسان العربي مفاهيم بيانية جديدة[1]، ما كان لغيرهم من علماء التراث، ولا من علماء الأمم الأخرى أن يصلوا إلى مثلها.

ومما يُعرف عن الأصوليين أن أغلبهم يفضل استعمال مصطلح الدليل بدلا من مصطلح العلامة، وللدليل عندهم تحديد مميّز؛ فهو يأخذ توجيها مفهوميا خاصا، ويتّسم بشيء من الدقة؛ يقول في تعريفه الشيرازي:"هو المرشد إلى المطلوب، والموصل إلى المقصود"[2]، وجاء في كتاب "الإحكام" للآمدي: "أما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال، وهو الناصب للدليل، وقيل الذاكر له، وقد يطلق على ما فيه دلالة"[3].

ومن التوجيهات المفهومية الخاصة في تعريف الأصوليين للدليل أن بعضهم يفرق بينه وبين الأمارة فيخص الدليل بما يوصل إلى علم، والأمارة بما يوصل إلى ظن[4]، والحق أن التفريق بين الدلالة القطعية المفضية إلى العلم والدلالة الظنية القائمة على الاحتمال والتأويل يعد خصوصية هي من أهمّ خصوصيات الدراسة الأصولية لشؤون الدلالة.

والواقع أن السيميائيين الغربيين قد تحدّثوا عن الفرق بين المعنى الوضعي Sens dénotatif والمعنى الإيحائي Sens connotatif بما يتضمن شيئا من المقاربة مع الفرق الذي عقده الأصوليون بين الدليل والأمارة، وذلك من حيث إن المعنى الوضعي هو بمثابة صفة من صفات الدليل، وإن المعنى الإيحائي هو بمثابة صفة من صفات الأمارة، لكنهم مع

---

(1) نذكر من بين هذه المفاهيم مثلا: تقسيمهم لألفاظ المعنى الوضعي (الخاص، والعام، والمقيد، والمطلق، والمشترك)، وتقسيمهم المجاز إلى لغوي، وعرفي، وشرعي، ومفهوم النسبة، والفاظ الوضوح والفاظ الخفاء، وغيرها مما لا نعثر عليه في بحوث اللغويين أو البلاغيين.

(2) شرح اللمع، (تح/ عبد المجيد تركي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ج1، ص155.

(3) الإحكام في أصول الأحكام، (تح/ إبراهيم العجوز)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، (د.ت)، ج1، ص10.

(4) ينظر: الإيجي عضد الدين، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ومعه مجموعة من الحواشي، (تح/ محمد حسن إسماعيل)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 2004/ 1424. ج1، ص125.

ذلك لم يدركوا الفوارق الدقيقة التي أرادها الأصوليون حينما قابلوا بين الدلالة القطعية في الدليل والدلالة الظنية في الأمارة.

هذه أمثلة عما قدّمه علماء التراث من أفكار وملاحظات حول قضايا الفكر السيميائي أردنا عرضها لنشير إلى مستوياتها الفكرية وطروحاتها المتميزة في دراسة العلامة، وفي تحديد أصنافها، ودراسة محيطها الدلالي على الرغم من افتقارهم إلى الوعي بالسمات المنهجية لعلم العلامات، وبمعالم الصياغة النظرية التي آل إليها عند الغربيين.

والحقيقة أن افتقار التراث العربي الإسلامي إلى مثل هذه السمات المنهجية والصياغات النظرية للعلوم الحديثة لا يبخس من قيمته شيئا. وكل ما في الأمر أن الذي فاق به الغربيون علماءنا إنما يرجع إلى مسألة تاريخية تقوم على مبدأ التراكم المعرفي الذي ينشأ من توارث المعرفة بين الأجيال والشعوب.

وفي هذا السياق يحتل التراث العربي الإسلامي في تراث البشرية موقعا تاريخيا مهما استطاع أن يُسهم – من خلاله – في بناء الكثير من المفاهيم التي وصلت إلى الغربيين والتي أصبحت، فيما بعد، قواعد انطلقت منها العلوم والنظريات الحديثة، ومنها اللسانيات والسيميائيات[1]. وليس هذا أمرا غريبا في التراث العربي الإسلامي، فقد استطاعت دروسه، في مختلف ميادين العلم والمعرفة، أن تفتح للغربيين – ولا تزال – أنفاق الفكر وتنير لهم دهاليز المعرفة حتى تعلموا وحفظوا... ثم انطلقوا يؤسسون ويقنّنون ما حفظوه، ويضيفون عليه، تسندهم في ذلك ظروف التطور الذي أحرزه العلم في القرنين المتأخرين خاصة، فكانت نظرياتهم وكانت كشوفهم العلمية الباهرة'!.

---

(1) هنالك تصريح للساني الفرنسي أندريه مارتنيه Andret. M يذكر فيه أن كثيرا من البحوث العربية ساهم في بناء اللسانيات الحديث.(ينظر: مازن الوعر، دراسات لسانية تطبيقية، دار طلاس، دمشق، ط1، 1989، ص287)، ولنوام تشومسكي إشارة صريحة إلى أنه درس كتاب 'الأجرومية` وهو كتاب مختصر مشهور في النحو العربي، لمؤلفه ابن أجروم (القرن الثامن الهجري) نُقل إلى اللاتينية في القرن السادس عشر الميلادي، (ينظر: مازن الوعر، دراسات لسانية تطبيقية، ص298).

ولئن كانت نظرة الإعجاب لتراثنا تبعث في نفوسنا الشعور بالفخر والأريحية فلا ينبغي أن تأخذنا مأخذ التعصب له والانغلاق عليه، بلْ يتعين علينا أن نتحرك دائما حركة جدلية تأويلية بين وعينا المعاصر وبين أصول هذا الوعي في تراثنا (...) فالتراث في - النهاية - ملك لنا تركه أسلافنا لا ليكون قيدا على حريتنا وعلى حركتنا بل لنمثله ونعيد فهمه وتفسيره وتقويمه من منطلقات همومنا الراهنة[1]، ونحاول أن نستجلي كنوزه المكنونة بين طيّات الكتب، لنثبت وجاهة طروحاته وآرائه، ومن ثمّ نسعى - في ضوئها - إلى تشكيل وعينا المعرفي المعاصر.

ولعل سؤالا يعترض حديثنا قائلا: من أين لعلماء المسلمين، في ذلك الزمن، هذا التفوق العلمي، وذلك "النضج المبكر" في ما جاؤوا به من أفكار ومفاهيم؟!.

يمكننا أن نقدم الإجابة على هذا السؤال في جملة من الأسباب تظهر بوصفها سمات تميَّز بها المسار المنهجي لبحوث التراث العربي، وهذه السمات هي كالتالي:

- السمة الأولى أنه انبنى على استيعاب الروافد السابقة له[2]، إذ قد استفاد من كل ما توفر لديه عندئذ من مناهل التراث الإنساني التي تمثل ثمار المواريث الهندية والفارسية واليونانية، وباستيعابه لثقافة السالفين اكتسب بعدا إنسانيا كان به حلقة تواصل وامتداد على مساق الحضارة البشرية[3].
- والسمة الثانية أنه قد استند - إلى جانب استناده إلى مبدأ الاستيعاب والتمثل للروافد السابقة - إلى مبدأ الخصوصية من حيث إنه تفرّد بشمائل نوعية، فلم يكن مجرد جسر

---

(1) مدخل إلى السيميوطيقا، (مقال: العلامات في التراث ،لنصر حامد أبو زيد)، ج1، ص73.

(2) لا يعد كل ما جاء به التراث مبنيا على هذه الروافد، بل نستثني من ذلك دراسات بعض علماء اللغة وعلماء الأصول - خصوصا الأوائل - الذين رفضوا منطق اليونان وفلسفتهم، ورفضوا أن يستعان بهما في صياغة البراهين الإسلامية، وفي استنباط الأحكام النصية، وفي دراسة اللغة. (لمزيد من الاطلاع ينظر: عبد المنعم خفاجي، خلود الإسلام، ص94-97).

(3) ينظر: عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، 1986، ص174-175.

أو قناة تعبرها ثمرة الحضارة السابقة، وهذه السمة مرجعهـا إلى الطـابع الإسـلامي[1]، الذي نقل العرب في ضوئه مواريث السالفين[2]. وعلى ضوء هذه الخصوصية النابعـة من الطابع الإسلامي استطاع التراث أن يتجاوز، في دروسه، كثيرا من معطيات الفكـر الغربي المؤطرة بمعتقدات الفكر "المـادي الحـر"، ذلـك الفكـر الـذي قامـت علـى أسسه الحضارة الغربية. ويكمن سر هذا التجاوز[3] عند علماء التراث ومفكريه في اهتـدائهم - في كـل مـا أنجـزوه وأبـدعوه مـن فكـر وعلـم وفـن وحـضارة - بأصـول الإسـلام ومعتقداته المستمدة من الوحي الرباني.

- السمة الثالثة هي تلك الروح العالية، التي عُرف بها علمـاء المسلمين، في بـذل أقـصى الجهـود والطاقـات في طلـب العلـم وتحـصيله، وفي التفـاني في خدمـة الإسـلام، وفي التضحية بأغلى ما يملكون في سبيل نـشر تعاليمـه والحفـاظ عليهـا، هـذه الـروح الـتي امتدت بظلالها فيما تناوله التراث من معارف وعلوم، فأثمرت جهودا فائقة في البحث والنظر والتأمل ما كان ليوجد لها نظير في الأمم الأخرى[4].

(1) نظرا لهذا الطابع المستمد من روح الإسلام ممثلا في القرآن والسنة رفض علماء المسلمين كثيرا من الفنون والمعارف الـتي تتناقض مع منطلقاتهم العقدية، مثل الأدب اليوناني المؤسس على عبادة الأوثان.

(2) ينظر: عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص174 – 175.

(3) لا نقصد بذلك أن علماءنا تجاوزوا الغربيين في ما جاءوا به من مفاهيم سيميائية، فقد سبق أن بيّنا أن السيميائيات علم لم يجد سبيله إلى الظهور والتأسيس إلا في مطلع القرن العشرين على يد الغربيين، إنمـا نقـصد أن مـا قدمـه علماؤنـا، مـن ملاحظات مقاربة لما جاء به الغربيون، يستند إلى خصوصية دينية ربطت مـنهج تفكيرهـم بـالوحي الربـاني، وجعلتهم يَبْلُغُون مدارك ومحصّلات لا يمكن للغربيين أن يتوصلوا إليها، لأن سيميائياتهم تقوم على أسس اعتقاديه مختلفة، ونابعة من تصورات وضعية محدودة بحدود العقل والهوى البشريّيْن.

(4) يُروَى عن علماء المسلمين القدامى أنه لا يقع بيد أحدهم كتاب إلا استوفى قراءته كائنا ما كان. وقد رُوي عن الجـاحظ أنه كان يكتري دكاكين الوراقين ليبيت فيها للنظر (ينظر آدم متـز، الحـضارة الإسـلامية، ج1، ص289). ويُـروى عـن علماء الحديث أنهم كانوا يرحلون إلى أقصى المشرق والمغرب في طلب حديث واحد. (ينظر: محمد كرد علي، الإسـلام والحضارة العربية، القاهرة 1968، ط3، ج2، ص24).

بهذه الرؤية الواضحة للتراث، وبهذا العرفان لجهود صانعيه العظماء الذين شهد لهم الأعداء قبل الأصدقاء، وبهذا التقدير لملامح النبوغ والخصوصية التي انطبعت بها بحوثه القيمة، سنحاول أن نطّلع على ما جاء في كتابات أبي حيان التوحيدي[1] من أفكار سيميائية، لا لنثبت مقاربتها للفكر السيميائي الحديث فحسب، بل لنبين، أيضا، ما يمكن أن تنطوي عليه من تميز، وتجاوز نؤكد بهما ما تبنيناه من مواقف تجاه هذا التراث العظيم الزاخر! الذي – على الرغم من كل ما كتب عنه – لا يزال الكثير من درره مفقودا بين طيّات الكتب.

(1) هو أبو حيان التوحيدي علي بن محمد بن العباس، ولد في بغداد سنة 310 هـ على أرجح الروايات، اختُلف في أصله ونسبه ونشأته وتاريخ ولادته ووفاته، ذكر ياقوت الحموي أنه شيرازي الأصل، وقيل نيسابوري، واختُلف أيضا في عروبته، عاش حياة قاسية معذّبة فقد فيها منذ طفولته الولد والصاحب والتابع والرئيس، اتصل ببعض الأمراء والوزراء لكنه لم يحسن صحبتهم فعاش غريبا مبعدا يعاني الحرمان والفقر. تذكر أرجح الروايات أنه توفي بعد سنة 400هـ والغريب أنه عاش مغمورا في عصره وفيما بعد عصره على الرغم من مكانته العلمية المرموقة التي يشهد له بها بعض العلماء والأدباء من القدامى والمحدثين. ومن غرائب أخباره أن بعض المؤرخين يذكر أنه أحرق كتبه في آخر أيامه، ومع ذلك فإن له مجموعة من الكتب حُفظت بالطبع والتحقيق، اعتمدنا في هذا البحث على سبعة منها هي : البصائر والذخائر، والإمتاع والمؤانسة، والمقابسات، والإشارات الإلهية، ومثالب الوزيرين، والهوامل والشوامل، ومجموعة رسائله.

الفصل الأول

العلامة عند أبي حيان التوحيدي

الفصل الأول

العلامة عند أبي حيان التوحيدي

قبل الشروع في عرض المعالم السيميائية التي هي غاية هذه الدراسة المنكبة على قراءة كتب أبي حيان التوحيدي نود أن نقدم ملحوظتين مهمتين رأينا البدء بالتعرض لهما جديرا في هذا المقام من أجل تأطير جوانب البحث، وتحديد وجهته، وتأسيس منطلقاته.

– أولاهما نشير فيها إلى أنّ ما نلاحظه من معالم سيميائية في كتابات التوحيدي لا يخضع لصياغة منهجية مرتبة، إنما هي ملاحظات مبعثرة، انتبه إليها ضمن اطلاعه الموسوعي في مختلف المعارف والفنون، شأنه في ذلك شأن طائفة كبيرة من علماء التراث آثروا الا تكون أعمالهم محصورة في تخصص محدود. لذلك فإننا لا نجد في ما قدمه التوحيدي ما قد يوجد في السيميائيات من وعيٍ بمنهج العلم[1]، وتحديد لمصطلحاته، وصياغة لنظرياته. ومع ذلك يمكننا القول إن ما أبداه التوحيدي وتفطّن إليه من أفكار عميقة وملاحظات دقيقة يبدو مقاربا لكثيرٍ من المفاهيم السيميائية الحديثة.

– وفي الثانية نشير إلى أننا لا نريد من وراء هذا البحث محاكمة كتابات التوحيدي إلى السيميائيات كما قد يُوحي به ظاهر العنوان، إنما غاية ما نريده أن نكشف عما قدّمه من مفاهيم وتصورات تمس حدود هذا العلم من قريب أو بعيد أو تتجاوزها، وأن نحاول إثبات خصوصية التراث العربي الإسلامي الكامنة في انطلاق دروسه – مهما اختلفت وتباعدت – من منهج التفكير الإسلامي، والتزامها به وتأطرها بإطاره. وبناء على هذه الخصوصية فإن موقف المحاكمة يبدو غير مؤسس على قاعدة منهجية سليمة، بسبب الاختلاف البيّن في

---

(1) نعني بهذا المنهج ذلك الإطار النظري الموحد والمتكامل لمفاهيم هذا العلم ونظرياته. وهو المنهج الذي لم يتحقق إلا في العصر الحديث نتيجة لتراكمات كثيرة من الخبرات والمعارف استفاد منها الغربيون – مستغلين ظروف نهضة العلم وتطوره عندهم في القرنين المتأخرين – ليصلوا إلى ما وصلوا إليه من مفاهيم ونظريات.

الأصول الاعتقادية والقواعد الفكرية التي يقوم عليها كل من التراث العربي الإسلامي والفكر الغربي الحديث.

غير أن إلغاء موقف المحاكمة لا يعني التقليل من أهمية حضور السيميائيات في هذا البحث، فهي العلم الغربي الحديث الذي لا بد من الرجوع إلى مفاهيمه ونظرياته باعتبارها الأدوات المنهجية التي نقيس بها درجة النضج والنبوغ فيما ورد في كتابات التوحيدي من معالم سيميائية، ولحدِّد على غرار مؤشراتها منهجيةَ الوصف والتحليل في تتبع هذه المعالم.

1- الأسس الفكرية لتصور العلامة عند التوحيدي:

تخضع تصورات التوحيدي حول فكر العلامة – انطلاقا من مبدأ الخصوصية السابق ذكره – لأسس ومنطلقات تعد الإشارة إليها مسألة ضرورية في منهج البحث، وخطوة حاسمة في توجيه مقاصده، ذلك أنها تستمد أهميتها من الطابع الإسلامي المهيمن على دروس التراث. وإن في التعرض لهذه الأسس ما يمنح معالم التفكير السيميائي عند التوحيدي إطارها الفكري المميَّز الذي يعصمها من أن تكون مجرد مقاربات للفكر السيميائي الغربي الحديث.

ومن بين ما أمكننا ملاحظته والوقوف عليه من هذه الأسس المرتبطة بتصور التوحيدي لفكر العلامة نستعرض ما يلي:

1-1- الالتزام بمنهج التفكير الإسلامي:

لعلّ من أهمّ ما يثير انتباه الدارس لكتب التراث العربي الإسلامي بمختلف علومه ومعارفه ارتباطَها بالنص الشرعي، لا سيما في مطلع الحركة العلمية، وذلك في إطار سعيها إلى فهمه وتفسيره، أو استنباط أحكامه، أو الحفاظ عليه من اللحن والتحريف، أو في إطار عملها بهديه، والتزامها بمبادئه ومقولاته. وقد كان لهذا الارتباط أثره الكبير في توجيه حياة المسلمين الفكرية، وازدهار حركتهم المعرفية، وفيما يلي نذكر بعضا من آثار هذا الارتباط:

- تناسق علوم المسلمين ومعارفهم، وتوحدها[1]، وذلك بفضل انصهارها في بوتقة الانتماء إلى منهج واحد في التفكير مصدره الإسلام متمثلا في كتاب الله وسنة رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلّم.
- تقدم المعرفة، وعمق مباحثها، واتساع جوانبها، نظرا لاتصالها بالنص الديني إما في سياق خدمته، أو في سياق الالتزام بشرائعه محققة بذلك - وفي وقت مبكر جدا - حضارة راقية متكاملة.
- خضوع اللغة العربية باعتبارها أداة الفكر – تستوي في ذلك اللغة الأدبية واللغة العلمية – لمنهج القرآن الكريم في التفكير، وقد نتج عن هذا الخضوع انطلاق علماء المسلمين وأدبائهم – عربا كانوا أو عجما – في تفكيرهم كله من منطق اللغة العربية، أي منطقها اللغوي والبياني والفكري[2]، وهو منطق استُمد الكثير من إجراءاته وقوانينه من النصوص الشرعية التي لا يخفى على الدارس المتتبع لمراحل تاريخ علوم اللغة مدى آثارها – لا سيما في علم أصول الفقه[3] – في توجيه نظام اللغة العربية، وتأطير قواعده.

وقد كان للتوحيدي حظ وافر في الاستجابة لهذه الآثار وفي تجسيدها تجسيدا تعكسه نصوصه بقوة، وفي ذلك ما يوحي بهيمنة الغرض الديني في جميع كتاباته. وسنقف على إثبات ذلك فيما سنعرضه من معالم.

---

(1) يعد توحد علوم المسلمين وتناسقها علامة دالة على أصالة تراثهم، وسببُ ذلك التزامها بالأساس الاعتقادي الذي ظلت جميعا ملتفة حوله مهما اختلفت وتباعدت. غير أن بعض قدمائنا سمح لنفسه أن يخرج عن هذه الأصالة، وذلك حينما شرع في الاستعانة بمنطق اليونان وفلسفتهم في القرن الثالث. (ينظر لمزيد اطلاع : أحمد: سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي، ص70، وينظر أيضا: محمد عبد المنعم خفاجي، خلود الإسلام، ص 92-94.). ومع ذلك يمكن القول إن خصوصية التراث ظلت ماثلة في فكرهم حتى حينما استعانوا بعلوم اليونان.

(2) ينظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت 1979، ج1، ص538.

(3) يؤكد أحمد سليمان ياقوت في كتابه: ظاهرة الإعراب في النحو العربي أثر الفقه وأصوله في نحو اللغة العربية. (ينظر: ص ص 155- 157).

1-2- الاعتماد على النظر العقلي والتفكير المنطقي:

لا يخفى على المتتبع لحركة التراث العلمية ما كان لترجمة العلوم اليونانية من دور في إثراء هذه الحركة وتنشيطها. وفي غضون ذلك "أراد بعض العلماء المسلمين أن يكتبوا عقيدة التوحيد الإسلامية في صياغة جديدة، على ضوء ما عرفوا من صياغات المنطق اليوناني، لتصبح العقيدة أقوى وأقدر على إقناع العلماء والحكماء بها، وعلى إلزام الفلاسفة والمفكرين من غير المسلمين بمنطقها"[1].

"وكانت جماعات المعتزلة قد قامت في البصرة وبغداد ودرسوا المنطق اليوناني، وعنوا به عناية كبيرة"[2]، وكان فيهم، وفي غيرهم من "الفلاسفة المسلمين كتاب وأدباء وشعراء أخذ منهم المنطق اليوناني مواطن الإعجاب من نفوسهم"[3]، بحيث راحوا يفرضونه على الفكر الإسلامي فرضا، إلى درجة أوحت لبعض المستشرقين أن يقول إن التراث مدين، فيما حققه من نضج ونبوغ، للثقافة اليونانية[4]. وقد كان استعمال المنطق اليوناني في الدراسات الإسلامية، حينئذ، مثارا لجدل وخلاف كبيرين. وفي مقابل الذين احتضنوا الفكر اليوناني من علماء المسلمين قام علماء آخرون نادوا برفضه وإظهار نقائصه وبيان بطلانه[5]، مستدلين بأن "هذا المنطق إنما يقوم ويعبر عن خصائص اللغة اليونانية التي تخالف لغة القرآن ولغة المسلمين"[6]، وأن ما يذكره أصحابه من القياس المنطقي، مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه

---

(1) محمد عبد المنعم خفاجي، خلود الإسلام، ص93.

(2) نفسه، ص 93.

(3) نفسه، ص95.

(4) ينظر: نفسه، ص101. ولمزيد من الاطلاع ينظر أيضا: أنور الجندي، موقف الإسلام من العلم والفلسفة الغربية، دار البعث، منشورات مكتبة الطلبة، جامعة قسنطينة، ص 6-7.

(5) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (تقديم: رفيق العجم)، دار الفكر اللبناني، ط1، 1993، ص ص 6-14، 52-255، وينظر أيضا: محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، دار الفكر، ط1، 1971، ص21.

(6) عبد المنعم خفاجي، خلود الإسلام، ص95.

فائدة علمية ولا تحصيل[1]، وأن منطق القرآن والسنة النبوية الشريفة منطق منهج رباني، مخالف لمناطق البشر ولمناهجهم في التفكير[2].

يعد اطلاع المسلمين على الفلسفة اليونانية – بالإضافة إلى ما قدّموه من دراسات في اللغة وفي القرآن، وما كانوا يتبادلونه من نقاشات فكرية ومناظرات على مستوى كبير من العمق والدقة[3] – مما أعدّ عقولهم للتفكير المجرد والاستدلالات المنطقية، خصوصا في القرن الرابع الهجري، هذا القرن الذي يعد بحق أكثر قرون التراث تفتحا على علوم اليونان، ففيه اشتد الإقبال على الفلسفة والمنطق، واحتدم الجدل بين الفرق والمذاهب، ونشط التواصل العلمي على درجة عالية من النظر العقلي أسفرت، في كتب العلماء والأدباء ومجالسهم ومناظراتهم، عن عمق في التحليل، ونضج في التصور، وسعة في الاطلاع، بما حقق للتراث جانبا مهما من جوانب نبوغه ووجاهته التي يفرض بها، اليوم، حضوره في الدراسات الحديثة من مختلف مجالات المعرفة الإنسانية، وقد كان التوحيدي واحدا من أبرز الذين جسدوا في التراث هذه الميزة بجدارة.

وقد كان للتوحيدي اطلاع واسع على فلسفة اليونان ومنطقهم كسائر المفكرين والمثقفين في عصره، إلا أن شأنه، في ذلك، كان شأن المفكرين الذين كان اتصالهم بالفلسفة اليونانية اتصال ثقافة، لا اتصال نقل ومحاكاة[4]. وقد ظهرت آثار هذا الاطلاع جلية في كثير من مواقفه التي لم يتّبع فيها أيّ مذهب من المذاهب، إنما كان له، فيها، رأيه الخاص ورؤيته المتفردة، ويمكن لنا أن نجمل هذه المواقف فيما يلي:

---

(1) ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص6.

(2) ينظر: أنور الجندي، موقف الإسلام من العلم والفلسفة الغربية، ص 8- 10.

(3) الحقيقة أن عقول المسلمين كانت قد تهيأت، من قبل الإطلاع على العلوم اليونانية، لممارسة التحاليل المنطقية والمناقشات الفكرية الدقيقة، وذلك من خلال الدراسات اللغوية الأولى (سواء عند النحاة أو الأصوليين)، يقول كارادوف: "كان تعلم النحو عند العرب يسبق دراسة المنطق، وكأن دراسة القرآن ذلك الكتاب المنزل، كلمة فكلمة، وجملة فجملة، باجتهاد وورع، قد هيأت، بفضل هذا التحليل الدقيق، عقولهم للمحاكمات المنطقية." (ينظر: Vaux (C), Gazali, Paris, 1992, p/192. نقلا عن: إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، ص61).

(4) زكي مبارك، النثر الفني في القرن الربع، ج1، ص347.

- إعلاؤه من شأن العقل[1] والاعتماد على طرائقه في التفكير والتأمل، مما أكسب كتابته طابعا منطقيا، استطاع أن يحوزه بفضل مشاركته في المناقشات والمحاورات الفلسفية[2]، خاصة وأنه ابن "بيئة القرن الرابع للهجرة، حيث سادت أنواع العلوم العقلية والجدل"[3]. وهو يلتقي، في هذا، مع المعتزلة، وإن كان يختلف معهم في "تقديرهم للعقل بما يجاوز الحد"[4].

- ميله إلى التفكير الحر، إذ لم يقيد فكره برأي مذهب من المذاهب أو فرقة من الفرق، بل كان يؤمن بما يراه حقا ولو خالف به جميع الآراء والمذاهب. ويبدو أن تحرُّره هذا يرجع، من جهة، إلى كثرة إعماله لعقله في مناقشته لما يعرض له من مسائل، ومن جهة ثانية إلى طريقة تفكيره المتفردة التي تمرد بها على كثير من طرائق زمانه[5]، والتي هي خلاصة نظره في مصادر علمية متنوعة، بل ومتضادة أحيانا، مثل علوم الدين والفلسفة.

- يبدو التوحيدي متأثرا بالمنطق اليوناني بدليل استعماله لمصطلحاته، بل لقد وصل إعجابه به إلى أن وصف من عابه ولم يعترف به بالجهل وسوء التمييز[6]. إلا أننا وجدناه، على الرغم من ذلك، لا يتحمس لإقحامه في دراساته، بل إنه يفرق بينه وبين منطق اللغة العربية تفريقا مبدئيا حاسما[7]. والموقف نفسه يقفه من الفلسفة التي يعترض، أشد الاعتراض، على من ينادي بمزج الإسلام بها أو إخضاعه لمنطقها[8]. وفي هذا ما يدل على إدراكه لما يبدو عليه التراث العربي الإسلامي من خصوصية وتميّز. وقد تجلت هذه المواقف التي عكست رؤية التوحيدي للفلسفة والمنطق اليونانيين في كثير من آرائه وتصوراته الدالة على تفكيره السيميائي، وسيتم الوقوف عليها لاحقا.

---

(1) يعتبر التوحيدي أن العقل "خليفة الله في هذا العالم" (ينظر: المقابسات، ص59).

(2) ينظر: إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، ص61.

(3) نفسه، ص61.

(4) عبد الغني الشيخ، أبو حيان التوحيدي، ص385.

(5) سنقف على تمثل هذه الميزة في كثير من المعالم خلال هذا الفصل والفصلين اللاحقين.

(6) ينظر: رسائل أبي حيان التوحيدي، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، ص327.

(7) ينظر: الإمتاع والمؤانسة، الليلة الثامنة.

(8) ينظر: نفسه، الليلة السابعة عشرة.

1- 3- الاعتماد على مبدأ المنفعة:

لقد كان للظاهرة العلمية عند المسلمين الخصائص نفسها التي امتاز بها الإسلام باعتباره منهجا للحياة؛ فقد استطاع العلماء المسلمون، في القرون الأولى، أن ينتقلوا بعلومهم من النشأة إلى الاكتهال في فترة زمنية وجيزة، مقارنة مع الزمن الذي يقتضيه تطور العلوم عند غيرهم، ولا عجب في ذلك ما دامت هذه العلوم قد استمدت قوتها وحيويتها من قوة الإسلام وحيويته.

ولقد انعكست هذه القوة والحيوية، بشكل بيّن، في التزام علماء المسلمين بمبدأ المنفعة، ويتمثل ذلك، من جهة، في ارتباط علوم المسلمين- خصوصا العلوم المتصلة باللغة - بالنص الشرعي وبأبعاده الروحية وبمقاصده التشريعية، ومن جهة ثانية في خضوع هذه العلوم لمنهج التجريب والاستقراء، هذا المنهج الذي يعبر عن روح الفكر الإسلامي من حيث إنه فكر عملي جاد "لا يأخذ إلا ما ينفعه ويتفق مع طوابعه وما يزيده قوة"[1]، ولذلك فهو لا يلتقي مع منهج الفكر اليوناني القائم على النظر العقلي المجرد، بل يربط بين تأملات الفكر وملاحظات الواقع في تناسق وجدية وفاعلية.

وقد استطاع التوحيدي أن يجسد هذا المنهج بوضوح في تصوراته المتعلقة بفكر العلامة، سواء في تأملاته الإيمانية في ما بُث في الكون من شواهد وعلامات دالة على وحدانية الله، وباعثة على معرفته والإيمان به، أو في دراسته للغة التي يستند في وصف محيطها الدلالي ومعاينة ظواهرها إلى حيثيات الإنجاز الفردي بصفته مثال الواقع الاستعمالي الذي يضع اللغة وينتجها، ويتحكم في توجيه دلالاتها، وفي تشكيل قواعد منطقها البياني.

---

(1) أنور الجندي، موقف الإسلام من العلم والفلسفة الغربية، ص10.

2- مفهوم العلامة عند التوحيدي:

لقد تعرض التوحيدي، ضمن سياقات مختلفة، لبيان معنى العلامة من خلال ألفاظ متعددة مثل: الوسم، والعلامة، والدليل؛ يقول: "وأما الوسْم فالعلامة، تقول: سِمْ يا هذا ناقتك، والسمة: الاسم، والسِّمَة والسِّم أيضا – بالتخفيف- علامة، لأن عين الشيء توجد عارية من الدائر عليه المشار إليه"[1]. نفهم من هذا التعريف أن التوحيدي يشير إلى الوظيفة الدلالية الكامنة في العلامة، وذلك باعتبارها مشارا به إلى عين الشيء الذي من دونها يصبح عاريا عن الدلالة.

ويقول أيضا: "وأما العلْم فمصدر عَلَمْتُ الشيء بالعلامة وعَلِمْتُ... وأما العِلْم فهو سمة الشيء وعلامته، ولا يكون عِلما إلا بالإضافة إلى النفس العالمة، والذي قد علِم أي صار ذا علامة الحق، وأعلمْتُ فلانا خبرا كأنك وسمته بالعلامة، والكلام في هذا النمط يطول وعن غرض الكتاب يخرج"[2].

إن ما يلفت الانتباه، في النص السابق، الإشارة إلى توسيع معنى العلامة ليشمل علم الإنسان، ويبدو، من سياق النص، أن لفظ العلم ههنا لا يراد به ذلك المعنى المحصور في معرفة العلماء، إنما يراد به المعرفة على إطلاقها، المعرفة الإنسانية الشاملة التي لا بد لها أن تتجسد في صورة علامات حتى يعلمها الإنسان أو يُعلم بها غيره.

أما في قول التوحيدي: "والكلام في هذا النمط يطول، وعن غرض الكتاب يخرج." ففيه يبدو إدراكه للميدان الواسع الذي تنطوي عليه دراسة العلامة، وكأنما أراد أن يقول إن معرفة العلامة لا تحتاج إلى مجرد التحديد لمعناها اللغوي، بل هي مجال فكري متعدد المواضيع والقضايا، ثري بالأفكار والملاحظات، مما لا يستوعب المقام شرحه والإشارة إليه لطوله.

وللتوحيدي نص آخر يؤكد فيه، كذلك، أن علم الإنسان ليس إلا علامات، حيث يقول: "..لأن العلم بالألف واللام لا يخص معلوما دون معلوم ولا مشارا إليه دون مدلول

---

(1) البصائر والذخائر، ج2، ص69.

(2) نفسه، ج8، ص328.

عليه، فقد دخل في هذا الطي كل ما أنبأ عن شيء، كان كذلك من قبيل الحس عند مصادمته، أو من قبيل العقل عند مصادفته"[1]. فالتوحيدي يعتبر العلم (بمعناه الإنساني الشامل) علامات دالة، وبذلك فهو يوسّع من مجال العلامة ليشمل علم الإنسان كله، مادام هذا العلم داخلا في إطار "كل ما أنبأ عن شيء"، وهذه العبارة الأخيرة توحي بتعريف العلامة بمفهومها الواسع، على أنها كل ما أنبأ عن شيء. وهو تعريف تجريدي شمولي، يستوعب جميع أنواع العلامات في الوجود، ويبدو مقاربا، في شموله التجريدي هذا، للتعريف الذي قدمه بيرس للعلامة حينما يقول: "فالعلامة أو المصورة Presentment هي شيء ما، من وجهة ما، وبصفة ما"[2]، وللتعريف الذي أخذه أمبرتو إيكو عن معجم الفلسفة لأبجنانو Abbagnano مبينا أنه يقدّم تعريفا للعلامة هو الأكثر استيعابا؛ وذلك بقوله إنها تعني كل شيء أو كل حدث يوصل إلى شيء آخر أو إلى حدث آخر[3].

أما في قوله: "كان ذلك من قبيل الحس عند مصادمته، أو من قبيل العقل عند مصادفته." ففيه بيان للنمطين الكبيرين اللذيْن تتحقق، عبرهما، العلامة وهما: الحس والعقل. وسيتم التعرض، بشيء من التفصيل، لإشارة التوحيدي إلى هذين النمطين، وإلى أهمّ الفروق التي بينهما في المبحث الأخير من هذا الفصل.

أما من حيث المصطلح الذي يعطيه التوحيدي لمعنى العلامة، فإلى جانب تناوله لهذا المعنى بمصطلحي: "السمة" و"العلامة" مثلما تقدم، فهو يستعمل، كذلك، مصطلح "الدليل"[4]، وذلك في قوله معرفا إياه: "الدليل هو ما سلكك إلى المطلوب"[5]. ويبدو في كلمة "ما" معنى الشمولية والتجريد، فأي شيء يمكن أن يسلك بالمتصل به إلى مطلوبه فهو دليل أي علامة.

---

(1) رسائل أبي حيان التوحيدي، ص 328.

(2) مدخل إلى السيميوطيقا، (مقال: تصنيف العلامات، لبيرس، ترجمة جبور غزولي)، ص138.

(3) Eco. U, Le signe. Histoire et analyse d'un concept, (Tr/ Klinkenberg. J), Edt LABOR, Bruxelles, 1988, p51.

(4) تناول التوحيدي مصطلح "الدليل" في مقامات أخرى بمعنى البرهان. (ينظر: الإمتاع والمؤانسة، ص193- 194)، وهنالك مصطلحات أخرى مثل: الإشارة والإيماء ستتعرض لها في مبحث: "العلامة اللغوية" (المبحث رقم 03 من هذا الفصل).

(5) مثالب الوزيرين، ترجمة إبراهيم الكيلاني، طبعة دمشق 1961، ص151.

وهناك إشارة أخرى تناول فيها التوحيدي، أيضا، مصطلح "الدليل" بمعنى العلامة، وذلك في وصفه للطريقة التي يتبعها العابر في تفسير الرؤى، حيث يقول: "وللعابر، أيضا، تصيّد الدليل، واستشراف للتمثيل"[1].

يبدو من النصوص السابقة أنّ التوحيدي استطاع أن يعطي للعلامة مفهوما يقارب المفهوم الذي قدّمه لها السيميائيون؛ ولعلّ من أكثر تعاريفها السيميائية الحديثة المقاربة لما ورد في نصوص التوحيدي السابقة تحديدها "بأنها ذلك الشيء المُدرك الذي يؤدي إلى ظهور شيء آخر لا يمكن له أن يظهر من دونه"[2].

ولئن كان التوحيدي قد قدّم – في نصوصه السابقة - كلاما عاما وإشارات بسيطة حول مفهوم العلامة فإن له في غيرها من النصوص حديثا عن العلامة محدّد الإشارة دقيق العبارة عميق التحليل سواء أتعلق الأمر بتحديد أصنافها أم بتحليل وظائفها، أم بدراسة مكوناتها؛ من ذلك إشارته إلى العلامة اللغوية، والعلامة المتصلة بمظاهر الكون والطبيعة، وسنتناول، فيما يأتي، كلا منهما في مبحث على حده.

3- العلامة اللغوية:

بداية، نودّ الإشارة إلى إشكالية مهمة استطاع التوحيدي أن ينتبه إليها في غمرة ملاحظاته الدقيقة للظاهرة اللغوية، ومفادها الإشارة إلى صعوبة الكلام على الكلام، وهي إشكالية لطالما شغلت اللسانيين والسيميائيين المحدثين؛ وذلك حينما يتحدّثون عن مدى الصعوبة في استخدام اللغة من أجل وصف اللغة، بحيث تتحول من أداة وظيفية إلى أداة تنظيمية، أو من كتابة باللغة إلى قراءة في اللغة[3]. وتندرج هذه الإشكالية ضمن ثنائية يسميها بعض السيميائيين المحدثين بـ: اللغة الموضوع Langage Objet، واللغة الواصفة Meta – Langage (أو اللغة المقعّدة، أو اللغة الشارحة)، ومفاد التفريق بينهما أن اللغة

---

(1) البصائر والذخائر، ج7، ص221.

(2) Jeanne. M, Clfes Pour La Sémiologie, p /54.

(3) ينظر: عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص158- 159.

الموضوع هي المادة التي تكون خاضعة للبحث، بينما يُقصد باللغة الواصفة تلك اللغة التي تكون حتما صناعية، والتي بوساطتها يُنجز ذلك البحث[1].

يقول التوحيدي مشيرا إلى مضمون هذه الإشكالية، في جوابه للوزير أبي عبد الله العارض حينما طلب منه أن يسمعه كلاما في مراتب النظم والنثر: "إن الكلام على الكلام صعب. قال: ولم؟ قلت: لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور وشكولها التي تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس ممكن، وفضاء ذلك متسع، والمجال فيه مختلف. فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه لبعض، ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق، وكذلك النظم والنثر"[2].

لقد استطاع التوحيدي – من وحي تجربته المتمرسة في البحث والكتابة – أن يلاحظ الاختلاف المنهجي الفاصل بين مستوى اللغة حينما تكون واصفة لغيرها، ومستواها حينما تكون واصفة لذاتها. ويبدوكلام التوحيدي، في هذه الملاحظة، مقاربا لكلام بارت Barthes حينما يرى أن اللغة الأدبية "تنقسم إلى كلام، وكلام على الكلام، أي الأدب الموضوع Littérature–Objet، والأدب الواصف Méta-littérature"[3].

ولم يكتف التوحيدي بالإشارة إلى الاختلاف بين هذين المستويين، بل نبّه، كذلك، إلى الصعوبة التي يجدها الدارس للغة ولقضايا اللغة كالنحو والنظم والنثر، باعتبارها علوما تدرس اللغة وتتناولها محمولة وموضوعة في الوقت ذاته. وانطلاقا من هذه الصعوبة تتجلى حقيقة الإشكالية التي اتخذت مجراها في الاختلاف المنهجي المفرق بين مادة اللغة الموضوع، ومنهجية اللغة الواصفة.

يقول التوحيدي في ما يوحي بتعريف العلامة اللغوية: "الاسم ما صحّت به الإشارة إلى المشار إليه"[4]، وكأنما هو يقسم العلامة – التي يستخدم لها ههنا مصطلح "الإشارة" – إلى:

---

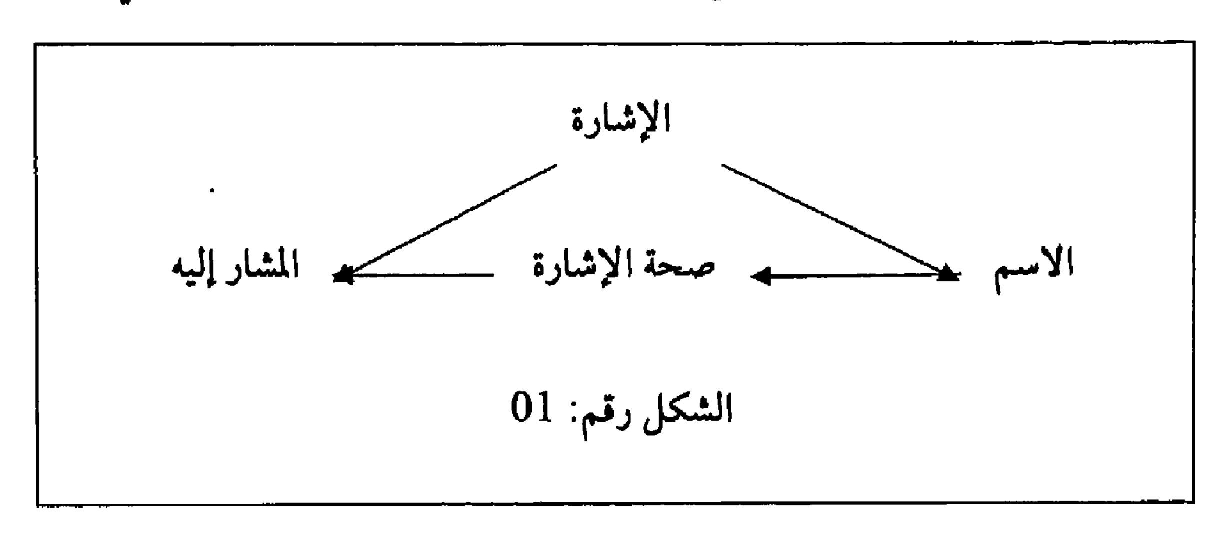
(1) ينظر: Roland. Berthes, Essais Critiques, Editions du seuil, 1981, p/ 106.

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 130– 131.

(3) Roland. Berthes, Essais Critiques, p/ 106.

(4) مثالب الوزيرين، ص151.

- اسم (وهو ما يقابل في الاصطلاح الحديث مصطلح اللفظ الدال).
- ومشار إليه، وهو لا يخلو من أن يكون المعنى الذي يشير إليه الاسم (أي المدلول)، أو الشيء المادي الذي وُضع للدلالة عليه (المرجع). وكأنما يريد أن يقول بذلك إن الإشارة لا تتحقق إلا بوجود اسم تتم به الإشارة إلى المشار إليه.
- وصحة الإشارة التي لا نرى لها معنى آخر ههنا، يريده التوحيدي، غير المواضعة Convention التي، من دونها، لا تملك العلامة شرعية الوجود الدلالي. وعلى ضوء هذه القراءة لنص التوحيدي يمكننا أن نتصور أركان العلامة عنده كالتالي:



الشكل رقم: 01

وجدير بالذكر أن نلاحظ في نصوص التوحيدي قلة تناوله لتعريف العلامة اللغوية أو تحديد مكوناتها باللفظ الصريح والصياغة الدقيقة، ولكن مع ذلك فإن النصوص التي أومأت إليها من قريب أو بعيد كثيرة؛ من ذلك قوله: "الأغراض المعقولة، والمعاني المدركة، لا يُوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال الحروف"[1].

---

(1) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 111.

فالتوحيدي ينظر إلى اللغة بوصفها علامات في شكل أسماء وحروف وأفعال يستدل بها للوصول إلى الأغراض المعقولة والمعاني المدركة، وفي هذا ما يوحي بوظيفتها السيميائية ما دام الغرض من وراء استعمالها هو إنتاج المعنى.

يقول التوحيدي مبينا لقارئه سعة المعنى في العلامة وبعد أغواره: "خذ من التصريح ما يكون بيانا لك في التعريض، وحصِّل من التعريض ما يكون زيادة لك في التصريح، واستيقن أنه لا حرف، ولا كلمة، ولا سمة، ولا علامة، ولا اسم، ولا رسم، ولا ألف، ولا باء، إلا وفي مضمونها آية تدل على سر مطوي، أو علانية منشورة، وقدرة بادية، وحكمة محبورة[1] [...] فاصرف زمانك كله في فلي هذه الأبناء[2]، واستنباط هذه الأنباء، على أن زمانك أقصر من ذلك، أعني أن يطول حتى تقف على كنه حقيقته على ما في باطن ذرة من هذه القصة، وهذه الإشارة"[3].

يبدو أن التوحيدي يريد أن يقول، عبر النص السابق، أن العلامة اللغوية – في أي شكل من أشكالها، بدءا من أول مكون لها وهو الحرف – تمتلك قدرة كبيرة على الدلالة، من خلال مستويي التعبير الظاهر والخفي. وفيما يلي نسوق بعض المعالم، التي أمكننا استنتاجها من نص التوحيدي، كالتالي:

- لا يستقر مجال الدلالة اللغوية لدى التوحيدي – كما هو باد في أول النص – في مستوى العبارة بما تملك من حروف وكلمات، في إطار معانيها الظاهرة الصريحة فحسب، بل قد تنبعث الدلالة من خلف العبارة بقدر ما تتضمن ألفاظها من القرائن الدالة على المعاني المدفونة المقصودة على سبيل التعريض، كما قد يُستدل بهذه المعاني المدفونة للوصول إلى ما يزيد في فهم المعاني الظاهرة الصريحة، ولعل كلمة: "فلي" الواردة في النص تبدو أبلغ في الإيحاء بمضمون هذا الاستنتاج، وأدق في التعبير عن حقيقته.

---

(1) محبورة: من حبر، كل ما حسُن من خط أو كلام... فقد حبر حبراء وحبّر.(لسان العرب، ج4، ص157).

(2) جمع بناء، ويبدو من سياق النص أن التوحيدي يقصد بذلك الأبناء اللغوية.

(3) الإشارات الإلهية، ص4- 5.

- لا ينظر التوحيدي إلى تحقيق الدلالة على مستوى الكلمة فقط، فهو يعتقد أن الحرف، كذلك، له القدرة على المساهمة في تشكيل المعنى. وفي هذا السياق تصبح جميع أشكال العبارة اللغوية (الصوت، والحرف، والرسم، والكلمة، والتركيب) عناصر تساهم في إنتاج الدلالة في العلامة اللغوية.
- ينبّه التوحيدي إلى مبدإ مهم في حركية الدلالة مفاده أن القارئ عاجز عن استنباط جميع المعاني المدفونة في الكلمات ولو أنفق عمره كله في هذا الجهد، وذلك لقصر زمان حياته الذي يحول بينه وبين تمام استنباطه للمعاني واستيفاء دراستها. وفي هذا ما يوحي بإدراك التوحيدي لمدى الاتساع في مجال الدلالة الذي هو سمة مُهمّة في العلامة اللغوية.

وللتوحيدي نصوص عديدة حول وصف العلامات اللغوية يبدو فيها واضحا تتبعُه لمراحل تكوينها منذ بروزها فكرة في الذهن إلى غاية تحققها في شكل عبارة حيث يقول: إن المعاني المعقولة بسيطة في بحبوحة النفس، لا يحوم عليها شيء قبل الفكر، فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق، والفهم الدقيق، ألقى ذلك إلى العبارة[1].

يبدو في وصف التوحيدي السابق ما يدل على أن حدث الكلام يتوقف في طبيعة منشئه على حالة نفسية تستمدّ من الذهن معانيها المعقولة، ثم تعرضها في شكل عبارة. وهذا وصف لا يبتعد، في مضمونه، كثيرا عمّا جاء به سوسير في تعريفه لحدث الكلام على مستوى الإنجاز الفردي حينما بيّن أن منشأ الكلام صورة سمعية[2] (نفسية)، ترتبط بصورة ذهنية في الدماغ، ثم ينقل الدماغ إلى أعضاء النطق ذبذبة ملازمة لهذه الصورة، في شكل موجات صوتية من فم المتحدث[3].

(1) الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص138.

(2) ليس المراد بالصورة السمعية ههنا الصوت المادي، بل التمثيلات الحسية النفسية للأصوات المتصورة في الذهن.(ينظر: سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص 04.)

(3) ينظر: نفسه، ص 23.

أما الدال والمدلول[1] – وهما مكونا[2] العلامة الرئيسان في منظور السيميائيين المقتفين لدروس سوسير – فهما عند التوحيدي اللفظ والمعنى. وفي سياق اعتقاده أن "الألفاظ ترجمة للمعاني"[3] يرى أن اللفظ والمعنى هما العنصران اللذان يقوم، على أساس التحامهما، تحقيق الدلالة اللغوية، أي أنهما ليسا منفصلين، بل هما متلاحمان مترابطان في انسجام عضوي؛ فهو يرى أن "المعاني ليست في جهة والألفاظ في جهة، بل هي متمازجة متناسبة، ولأن حقيقة المعاني لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ، وإذا تحرفت المعاني فذلك لتزيف الألفاظ، فالألفاظ والمعاني متلاحمة متواشجة متناسجة، فما ثلم هذه فقد أجحف بهذه، وما نقص من هذه فقد فسد من هذه"[4].

يبدو في تأكيد التوحيدي ربط المعاني (المدلولات) بالألفاظ (الدوال)، وتلاحمهما إيحاء بتصوره أن الأثر الدلالي الحاصل في الكلام إنما هو نتيجة لهذا التلاحم بين الألفاظ والمعاني، وبهذا يكون التوحيدي قد أشار إلى بنية العلامة بالمفهوم الذي أعطته لها السيميائيات بدءا من سوسير الذي يرى أن الدال والمدلول "يرتبطان فيما بينهما ارتباطا[5] وثيقا، كما يدعو الواحد منهما الآخر"[6].

---

(1) ابتدأ شيوع هذين المصطلحين (الدال Signifiant والمدلول Signifié) منذ سوسير، وهما العنصران اللذان باقترانهما تتحقق العلامة Signe، إلا أن استعمالهما ليس متداولا لدى جميع السيميائيين، فهنالك من يستعمل، بدلا منهما، مصطلحي الفكرة والرمز مثل أوجدن وريتشاردز، وهنالك من يستعمل: المصورة والمفسرة مثل بيرس.

(2) هناك مكونات أخرى للعلامة مثل: المرجع Référent، والقصد Intention، إلا أن اعتبارها جزءا من العلامة لا يزال مثارا للجدل والاختلاف لدى السيميائيين الغربيين(ينظر: مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ص8).

(3) البصائر والذخائر، ج1، ص174.

(4) البصائر والذخائر، ج5، ص89.

(5) أعاد بعض اللسانين والسيميائيين النظر في صحة هذه المقولة، مثل: ياكبسون الذي تمكن– من خلال دراسة الصوتيات Phonologie– من إدراك "الفارق الأساسي بين التعارضات الصوتية التي هي في صميم الدال، والتعارضات القواعدية المؤسسة على المدلول" (رومان ياكبسون، مقال: علم اللغة، (ترجمة مقدسي انطوان وآخرين)، في: الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، دراسات مترجمة، مطبعة جامعة دمشق، 1976، ص346–374)

(6) دو سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص 89.

وإذ يصرّح التوحيدي بفكرة الالتحام هذه، فهو يقدّم رأيا مخالفا لما ذهب إليه كثير من كتاب التراث ممن ساهموا في مناقشة فكرة الفصل بين اللفظ والمعنى بما أشكل على اللغويين والبلاغيين ردحا طويلا من الزمن. وفي هذا مظهر من مظاهر النبوغ الفكري المبكر الذي استطاع التوحيدي أن يتجاوز به زمانه، بحيث يعتبر واحدا من القلة القليلة من العلماء[1] الذين تفطنوا إلى حقيقة المنطق البياني الذي يحكم أبنية اللغة، بعد أن "تفهموا العلاقة بين اللفظ والمعنى، وأدركوا الرابطة ما بين اللغة والفكر"[2] فراحوا يلحون على فض إشكالية العلاقة بينهما، ويزيلون وجه الخلاف من أساسه.

أما عن رؤية التوحيدي لطبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى فهو لا يجزم القول بالاعتباطية Arbitraire ولا بالعلية Motivation، بل يُرجع ذلك - تحت تأثير المنزع التداولي الذي غالبا مّا تخضع له طريقة بحثه في اللغة – إلى ظروف الاستعمال الوضعي الأول للألفاظ، هذه الظروف التي إما أن ينشأ اللفظ فيها على أساس من العلية وإما على أساس من الاعتباطية، فهو يرى أن اللفظ "إن خلا من العلة جرى مجرى الاصطلاح، على غير غرض مقصود"[3]. إلا أنه لا يقنع بمجرد السماع في تتبعه للظاهرة اللغوية بل يسعى إلى التفسير والبحث عن العلل ما استطاع؛ من ذلك قوله في تفسيره لكلمة الحَصان – بفتح الحاء: "هي المرأة العفيفة والحَصن والمُحْصنة، والفتح يدل على أن بعلها جعلها في حصن"[4]، وقوله في تفسير كلمة الافترار: "والافترار الانكشاف، ومنه: افترّ فلان أي ضحك، كأنه أبدى أسنانه، وفرّ الرجل إذا ذهب، كأنه انكشف عنك... وأما الاقترار– بالقاف– فتبردك بالماء،

---

(1) أمثال: أبي هاشم الجبائي، والرماني، والقاضي عبد الجبار، وعبد القاهر الجرجاني..(ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1986، ص 77 – 78.)

(2) محمود إبراهيم، أبو حيان التوحيدي في قضايا الإنسان واللغة والعلوم، ص75.

(3) أبو حيان التوحيدي ومسكاويه، الهوامل والشوامل، نشر احمد أمين وسيد احمد صقر، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 266– 267.

(4) البصائر والذخائر، ج 7، ص 268.

وحثيك[1] على يديك، ويقال حثوك، وكأنه من القروء والبرد"[2]. ومن يطلع على طريقته في تفسير ألفاظ العربية في البصائر والذخائر[3]، يتبيّن له مدى إلحاحه في البحث عن علة اتخاذ العرب للفظٍ من الألفاظ علامة على معنى من المعاني.

وعلى الرغم من إلحاح التوحيدي في البحث عن العلل في دلالة الألفاظ إلا أنه يرفض أن تخضع اللغة خضوعا تاما للعلة والقياس في جميع ما يذهب إليه في الألفاظ؟ إذ يقول: "لا أدري، ولكن القياس يُفزع إليه في موضع، ويُفزع منه في موضع"[4]؛ يبدو التوحيدي ههنا مدركا لحقيقة منطق البيان اللغوي من حيث إنه لا يخضع للتعليل والقياس دائما وإنما يُفزعُ فيه كذلك إلى التواضع والاصطلاح، ومن حيث إنه لا يخضع، كذلك، للقوانين التجريدية الصارمة المستمدة من المنطق الأرسطي، إنما يرجع إلى قواعد إجرائية عملية قائمة على السماع والمتابعة لظواهر اللغة، انطلاقا من" وصفها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها"[5].

4- العلامة المتصلة بمظاهر الكون والطبيعة:

الدلالة، عند التوحيدي، أكبر من أن تنحصر في مجرد رمز اصطلاحي أو إشارة لغوية، إنها في نظره أساس كوني يقوم عليه تفسير كل شيء في هذا الوجود، بناءً على قاعدة اعتقادية عامة، مفادها أنّ ظاهر ما يرى بالعيان مفض إلى باطن ما يصدق عنه الخبر"[6].

يرتبط تحديد العلامة، في هذا المبحث، بما يتصل بمظاهر الكون والطبيعة استجابةً لتصور اعتقادي ينطلق فيه التوحيدي من نظرة شمولية لشؤون الدلالة المبثوثة في مظاهر الكون والطبيعة والحياة، ووجه الشمولية والاستغراق في هذه الدلالة أن علاماتها مهما

---

(1) حثيك: من حثوت التراب وحثيت حثوا وحثيا... حثا التراب في وجهه حثيا: رماه.(لسان العرب، ج14، ص 164.

(2) البصائر والذخائر، ج1، ص 104– 105.

(3) ينظر مثلا: ج2، ص 70–71.

(4) الهوامل والشوامل، ص 293 – 294.

(5) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 115.

(6) نفسه، ج1، ص1.

اختلفت مدلولاتها وتنوعت فهي تشترك، في النهاية، للدلالة على مدلول واحد هو الله سبحانه وتعالى خالقها وموجدها.

يرى التوحيدي أن كل شيء في هذا الوجود ذو حكمة ودلالة، حيث يقول مخاطبا قارئه: "ما الذي يَقعُد بك عن هذه الذرى العالية (أي ما يقصد نيله في الأذكار الصوفية)، وعن هذه الغايات المتناهية، وقد تتالت عليك العبر والغير، والتقى عندك الخبر والأثر، [...] وشهدْت في خلال ذلك المتحرك والساكن، ووقَر في عقلك كل ما يتمخض به الليل والنهار، فأين يُذهب بك عن هذه الآيات المتشابهة بالحق، عن هذه الأمارات المتحدية بالصدق، وعن هذه النعم المتصلة بأصناف الخلق، أفيها شيء خلا من الحكمة؟ [...] أم فيها شيء سكت عن الدلالة؟"[1].

نلاحظ ههنا أن النصوص التي يشير فيها التوحيدي إلى العلامات الدالة على مظاهر الكون تبلغ من الكثرة بحيث لا يمكن أن نقف فيها على حصر أو تحديد؛ من ذلك قوله مخاطبا قارئه: " فاجتهد أن تتصفح عالم ربك المجيد، فتعرف منه ما بطن وما ظهر، وما علن وما استتر، وما جل وما دق، وما انفعل وما نطق وما صمت [...] وإذا عرفت هذه الأشياء عرفته بها من ناحية دلالتها عليه، وعرفتها به من ناحية صنعه لها، وبهذه المعرفة تشهد منافذ مشيئته في مجاري إرادته، فإذا ائتلفت لك هذه المعارف ائتلافا، وصارت معرفة واحدة عَلِقْت به على يقين وعيان"[2].

في النص السابق إشارة واضحة إلى تصور التوحيدي لسعة المجال الذي تحتله الدلالة في العلامات المتصلة بظواهر الوجود، فهي مبثوثة، في نظره، في جميع مظاهر الحياة والكون والطبيعة، هذه الأخيرة التي يدعو قارئه ليفهم عنها أسرار الوجود، ويسعى لفتح مغاليقه، إلا أنها مظاهر تلتقي، في النهاية، لتصل بالناظر فيها – بوصفها علامات – إلى مدلول واحد هو

(1) الإشارات الإلهية، ص 298.

(2) نفسه، ص 99 – 100.

معرفة الله الذي نصب العلامات، وأحكم الشواهد والبينات، وأقام البرهان والآيات على تحقيق المعاد"[1].

ويتأكد لنا ذلك، بشكل صريح، في نص آخر يذكر فيه أن سائر موجودات الكون بمختلف أنواعها ينظر إليها على أنها دلائل وحدانية الله، حيث يقول:

"وإذا كان قولهم:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

صحيحا فلا شك أن أصناف الحيوانات وضروب الجمادات على هذا. وبقي أن نفهم عنها نطقها، فإن بعضها ينطق بالشكل والقدر، وبعضها بالحلية[2] والصورة، وبعضها بالحرف والصوت وبعضها بالنقصان والكمال، وبعضها بالعقل، وبعضها بالحس، وبعضها بالتركيب من الجميع، وبعضها بالفعل الوارد عليه"[3].

يبدو مفهوم العلامة، بمعناها الكوني الشامل، واضحا جدا في هذا النص، وذلك في اعتبار التوحيدي جميع أصناف الحيوانات (ويبدو من سياق النص أن الإنسان واحد منها[4])، والجمادات علاماتٍ دالة على وحدانية الله تعالى كما أشار إليه معنى البيت المذكور آنفا. وحتى يؤكد التوحيدي على امتلاك هذه الموجودات للوظيفة الدلالية أسند إليها صفة "النطق" بمعناه الدلالي العام، وعن طريق مظاهر النطق المختلفة في هذه الحيوانات والجمادات تتحقق الدلالة، وذلك بفهم هذه المظاهر النطقية فيما يتلخص في دلالتين: دلالة ظاهرة يستمدها الناظر في هذه الموجودات من وحي نطقها المادي الدال عليها في نفسها، ودلالة يستشرف بها معنى ثانيا، وذلك حينما يَستدل بهذه الموجودات على موجدها الله الواحد الأحد.

---

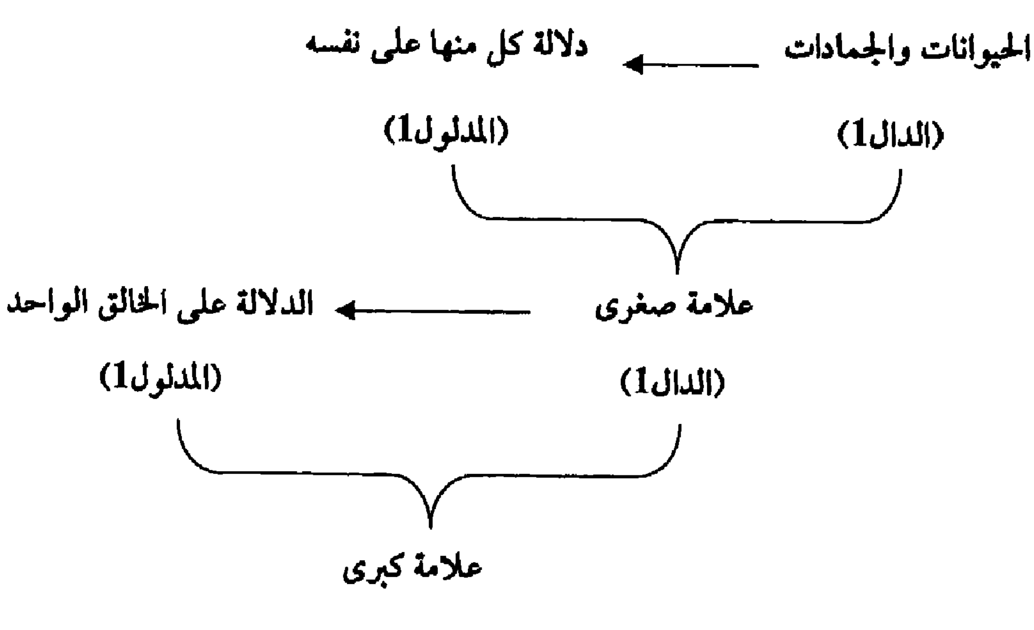
(1) المقابسات، ص81.

(2) الحلية: بفتح الحاء وكسرها: اسم لكل ما يتزين به من مصاغ الذهب والفضة.(ينظر: لسان العرب، ج14، ص 195).

(3) الإشارات الإلهية، ص98.

(4) وذلك في إشارة النص إلى النطق بالحرف والصوت، والنطق بالعقل والحس.

يبدو مفهوم العلامة بمعناها الكوني متجليا - بشقيها: النطق (الدال)، والفهم (المدلول)، وقد التحما فيما بينهما ليشيرا إلى وحدانية الله – في صورة علامتين اثنتين مثلما يوضح الشكل البياني التالي:



الشكل البياني رقم:02

نخلص مما سبق إلى أن التوحيدي ينطلق، في رؤيته للعلامة المتصلة بمظاهر الكون، من منهج تفسيري لا يكتفي فيه بملاحظة الدلالة الظاهرة بل يحاول أن يصل، عبرها، إلى القيم الدينية، وتأملاتها الخفية الكامنة وراء الحدث الدلالي المادي المشهود؛ يقول- على لسان أستاذه أبي سليمان المنطقي – مصنفا الناظرين في كتابه إلى رجلين: " رجل ينظر إلى الأشياء، ورجل ينظر في الأشياء. فالأول يحار فيها لأن صورها وأشكالها ومخاطيطها تستفرغ ذهنه، وتستملك حسه، وتبدد فكره، فلا يكون منها ثمرة الاعتبار ولا زبدة الاختيار [...] وأما الناظر في الأشياء فإنه يتأنى في نظره، وتأنيه يبعثه على التصفح البالغ، والتصفح البالغ يؤديه إلى تمييز الصحيح من السقيم، والباقي من الفاني[...] فيعلم حينذاك أن الدنيا قشرة الآخرة، وأن الآخرة لب الدنيا"[1].

---

(1) رسائل أبي حيان، ص 310 – 311.

ينطلق التوحيدي، في تصوره لأبعاد الدلالة بمعناها الكوني، من اعتقاده أن مظاهر الكون والطبيعة "رُمزت بظاهرها رمزا بعد رمز ليلخص باطن ما في هذا العالم الذي هو قبالة ذلك العالم"[1]. وهذا تصور لا يكاد يخرج عن "تصور المعتزلة والفلاسفة لحركة العقل المعرفية في تصاعدها من جزئيات العالم المدرك الحسي وصولا إلى الكليات العقلية والمفاهيم المجردة"[2]، فهو يمارس التأمل والتفكر في مظاهر الحياة والطبيعة على نحو يصل به إلى "إدراك ما في بناء العالم من نظام، وإلى ما وراءه من حكمة، ويصل من ثمّ إلى معرفة الله سبحان وتعالى"[3]. ولذلك نجده يُعلي من شأن العقل، ويعتبره "الملك المفزوع إليه، والحكم المرجوع إلى ما لديه.. . والوصلة بين الله وبين الخلق"[4]، والأداة التي بها يتم فهم الوجود وتفسيره على ضوء ما نصب فيه من علامات، "فلولاه لكان العالم، بكل ما فيه من العجائب والآثار والشواهد، شيئا[5] لا حقيقة له، ولا حكمة فيه، وأنه شبيه بالعبث واللعب"[6].

وفي ظل الاعتقاد السيميائي الذي يرى "أن أنظمة العلامات عامة تلعب دورا مهما في تشكيل إدراكنا للعالم"[7] جاءت رؤية التوحيدي للعلامة المتصلة بمظاهر الكون مشكلةً لطبيعة إدراكه للعالم تشكيلا يُستمَد من وحي العقيدة الإسلامية في "نظرتها الخاصة" للكون والحياة والإنسان. وعبر هذا التشكيل تتجلى لنا ملامح خصوصية التراث التي يبدو، من خلالها، التوحيدي متجاوزا للسيميائيين الغربيين الذين يحصرون تفسير العلامة في دائرة اعتقادهم المادي المحدود العاجز عن إدراك الصلة بين الله والإنسان في بعدها الإيماني الفاعل في حركة الإنسان وفي علاقته بالكون والحياة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 299.

(2) مدخل إلى السيميوطيقا، (مقال: العلامات في التراث ،لنصر حامد أبو زيد)، ص76.

(3) نفسه، ص77.

(4) البصائر والذخائر، ج1، ص6.

(5) وجدناها في النص "شيئ" ويبدوانه خطأ مطبعي، والصواب ما أثبتناه.

(6) المقابسات، ص59.

(7) مدخل إلى السيميوطيقا، (مقال: السيميوطيقا، حول بعض المفاهيم والأبعاد، لسيزا قاسم)، ص28.

ومن الأمثلة على هذه النزعة المادية، عند السيميائيين الغربيين، نذكر ما صنعه بيرس حينما ربط وجهة الدلالة، فيما صنفه من علامات، بغرض مادي صرف، يفسر العالم من خلاله بطريقة تحيل إلى مفاهيم رياضية منطقية تجريدية جافة، حيث يقول: "والسيميوطيقا نظرية شبه ضرورية، أو نظرية شكلية للعلامات، وعندما أقول إن النظرية "شبه ضرورية" أو إنها شكلية أعني بذلك أننا نرصد طبيعة العلامات كما نعرفها... ومن خلال هذه العملية – التي هي، في الحقيقة الأمر، مشابهة كل الشبه لعملية الاستدلال الرياضي- سنتوصل إلى نتائج بخصوص ما ينطبق على العلامات في كل الحالات"[1].

غير أن بيرس يبدو، في نص آخر، أكثر وضوحا، إذ يُعلن، بصراحة وحسم، استبعاده – في دراسته للعلامة – لأي فكر يقوم على الحدس الديني، حيث يقول: "أما الكيفية التي يفكر بها إله ذو علم حدسي يتجاوز العقل فغير واردة في مجال هذه الدراسة"[2]. يبدو أن بيرس لا يريد – باستبعاده العلم الحدسي – أن يأخذ من الدين موقف العداء بقدر ما يسعى إلى أن يبني نظرته للعلامة على أساس موضوعي لا تخضع مفاهيمه للتفسير الاجتماعي، والانطباعات الشخصية، والقيم الاعتقادية.

وقد نجد هذه الغاية نفسها، غاية السعي إلى إضفاء الصبغة العلمية على علم العلامات، عند أنصار سيميائيات التواصل[3] الذين لا يهتمون بدراسة العلامة إلا وفق شروط علمية[4]. غير أنهم – خلافا لبيرس – لا يعدّون العلامة بمفهومها الكوني الشامل جزءا من دراستهم، لأنهم لا يحتفلون إلا بالعلامة التواصلية المبنية على الأحداث الملموسة

---

(1) مدخل إلى السيميوطيقا (مقال: تصنيف العلامات، لشارل.س. بيرس)، ص 137- 138.

(2) نفسه، ص 138.

(3) ممن يمثله : لويس بريت و(L.Prieto)، وجورج مونان (G. Mounin)، واريك بويسنس (E.Buyssens)، الذين ظلت سيميائياتهم "تقتفي أثر سوسير من حيث إنها تؤكد جانب القصدية (Intentionnalite) والسمة التواصلية للعلامة.

(4) ينظر: مارسيلوداسكال، ص6.

المرافقة لحالات الوعي القصدي[1]، وهذا ما يعكس استجابتهم، كذلك، لأساس الاعتقاد المادي من حيث إنهم يلحون على حصر العلامة ضمن إطارها التواصلي.

بينما نجد أنصار سيميائيات الدلالة[2] يسعون إلى الإحاطة بجميع الرسائل الدلالية في ظواهر الحياة والإنسان، ويعتبرون السيميائيات منهجا لتأويل العلامات وليس نظرية للعلامات فحسب[3]، وذلك في ظل تأثرهم بالهزة الفرويدية والهزة الماركسية، مما جعل سيميائياتهم موقفا ومنهجا أكثر منها علما[4]، نجد ذلك، مثلا، عند ليفي شتراوس[5] الذي مزج تحليل أساطيره بنظرته المتميزة إلى الجيولوجيا والتحليل النفسي والماركسية[6]، وعند رولان بارت[7] الذي يعتقد أن كل شيء يحمل دلالة فهو علامة[8]، وقد استطاع، باعتقاده هذا، أن يثوّر العلامة في النص الأدبي وفي الأسطورة وفي الأزياء من أجل اكتشاف المقولات اللاواعية متأثرا بنظرية فرويد للتحليل النفسي[9].

لكن، على الرغم من هذا التوسع الدلالي الذي يتبناه هؤلاء السيميائيون في تفسير الحياة والطبيعة فقد جاءت نظرتهم محدودة بفلسفة الاعتقاد المادي اللا ديني التي من شأنها

---

(1) ينظر: Georges.M, Introduction a La Sémiologie , Editions de Minuit , 1970, p/12.

(2) ويمثلهم في الفكر السيميائي المعاصر ر. بارت الذي سعى إلى بسط مجال السيميائيات ليشمل جميع الأحداث الدالة. (ينظر: Georges, Introduction a La Sémiologie, p/12). وقد تجلت آراؤه السيميائية بوضوح في دراساته النقدية التي ثار فيها على المناهج التقليدية السائدة في النقد الجامعي. (ينظر: إديث كيزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، الدار البيضاء، 1986).

(3) ينظر: مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ص 66.

(4) نفسه، ص75.

(5) كلود ليفي شتراوس(1980-2009) انتروبولوجي فرنسي أقام بالبرازيل ثم بأمريكا. عُرف بجهوده الرائدة المعتبرة في التحليل البنيوي في اللسانيات والأنثروبولوجيا. من أعماله: المدارات الحزينة (1955)، والإنسان العاري (1971)، وجنس وتاريخ (1952)، والنيئ والمطهو (1964).

(6) إيديث كيرزويل، ص 25.

(7) رولان بارت R. Barthes (1915- 1980)، ناقد وسيميائي فرنسي مشهور، عُرف بثورته على مبادئ النقد التقليدي السائد في الجامعات، وأصبح بذلك رائدا للنقد الفرنسي الجديد. من أعماله: النقد والحقيقة (1966)، درجة صفر الكتابة (1972)، نظام المودا (1967).

(8) Georges.M, Introduction a La Sémiologie, p/194.

(9) ينظر: إيديث كيرزويل، ص ص 177- 202.

ألا تسمح باستنباط الدلالة في غير التجارب الإنسانية للحياة المادية مهما كانت قدرتها على التأويل، وذلك لأنها فلسفة تغفل الصلة الرابطة بين الله والإنسان، هذه الصلة التي استطاع التوحيدي، من خلالها، أن يوجه عالم الدلالة ضمن فضاء لا متناه من الحكم والعبر والدلالات، مما لا يبدو (على حد تعبيره) إلا بإذن الحق الذي أخفى الخوافي في البوادي، وأبدى البوادي في الخوافي (...) لتكون ملكوته محفوفة بالعبرة بعد العبرة"[1].

وحتى حينما قام بول ريكور[2] بتبني مبدأ الصلة بين الله والإنسان في التفسير الرمزي للوجود معتمدا على المنظور المسيحي في سعيه إلى أن "يكتشف الظواهر فوق الطبيعة التي تحاول الأساطير تفسيرها"[3]، حتى حينما قام بذلك لم يستطع أن يتجاوز حدود التفسير المادي المستمدّ من "رمزية الأحلام واللاوعي عند فرويد"[4].

إن ما نلحظه في هذه الخلفيات[5] الفكرية أن أصحابها لم يستندوا فيها إلى نظام فكري محدد بقدر ما استندوا إلى انطباعات تلقائية وممارسات فكرية متحررة، عمدوا فيها إلى "إدخال تجاربهم الشخصية في تفسير التاريخ"[6]، ولعلّ في هذا تفسير "لما تضمنته كتاباتهم من تعقد فريد"[7]. بينما نجد علماء التراث العربي الإسلامي يستندون في جميع بحوثهم وأفكارهم – مهما اختلفت مجالاتها – إلى خلفيات اعتقادية واحدة تحرسها وتغذيها مشاعر صارمة من الحرمة والتقديس. ولذلك فإن آثارها لم تنعكس على مواقفهم العلمية فحسب، بل امتدت – مثلما أثبتته وقائع التاريخ – إلى كل ما يصدر عنهم من شعور أو فكر أو سلوك.

---

(1) الإشارات الإلهية، ص5.

(2) بول ريكور (1913-2005) باحث بنيوي في الهرمنوطيقا (علم التأويل)، وعلم العلامات، وتاريخ الفلسفة. درس في جامعات عديدة، أهمها جامعة شيكاغو وجامعة باريس، من أهم كتبه: "ماذا تعني النزعة الإنسانية"، و"الإيمان والثقافة".

(3) إيديث كيرزويل، عصر البنيوية، ص 18.

(4) ينظر: نفسه، ص 102- 103.

(5) سنتطرق لآثار هذه الخلفيات في دراسات بعض السيميائيين والنقاد الغربيين للنص الأدبي، وذلك على سبيل المقارنة بينها وبين آراء التوحيدي النقدية والأدبية (ينظر المبحث الأخير من الفصل الأخير).

(6) إيديث كيرزويل، ص25.

(7) نفسه، ص21.

5- الحسي والعقلي في إدراك العلامة:

لعلّ من أهم القضايا اللافتة للنظر فيما قدّمه التوحيدي من نصوص حول شؤون الدلالة تحليله المفصل والدقيق للعملية التي يتم بها إدراك المعنى من خلال اتصال الدال[1] بالمدلول؛ إذ يبيّن، في مواضع كثيرة من كتبه، أن حركية العلامة ضمن آليتها الإجرائية المنتجة للمعنى – بدءا من أول تكونها في العقل إلى أن تتمثل في صياغة لفظية أو كتابية[2] – يتم عبر بينونة واقعة تظهر للحس اللطيف، أو تتضح للعقل الشريف"[3]؛ فالعلامة، عنده، يتمّ إدراكها عبر مستويين اثنين هما: الإحساس والعقل، وقد وجدنا بيار غيرو يعتبر هذين المستويين "نمطي التعبير السيميائي الأكبرين"، ويدعوهما الفهم والإحساس[4].

وقد رأينا في نص[5] سابق للتوحيدي كيف أنه جعل علم الإنسان كله دليلا وعلامة بوصفه داخلا في مفهوم الدلالة العام الذي يجعلها شاملة لكل ما أنبأ عن شيء، وفي آخر النص يشير إلى أن هذا الإنباء يكون إما "من قبيل الحس عند مصادمته، أو من قبيل العقل عند مصادفته"[6].

ومن خلال اختيار التوحيدي لكلمتي: "مصادمته" و"مصادفته" نلتمس وعيه المنهجي للاختلاف الحاصل بين المستوى الحسي والمستوى العقلي في إدراك العلامة. فكأنما يريد بلفظة "مصادمته" أن الإدراك يخضع في المستوى الحسي لصدمة الإحساس وعنفوانه، ويريد بلفظة مصادفته أن الإدراك في المستوى العقلي يصادف معانيه ولا يصطدم بها وفي المصادفة

---

(1) لا يتمثل الدال، لدى التوحيدي، باللفظ فحسب، فهنالك ظواهر الطبيعة والمجتمع الدالة على وحدانية الله، وهو ما تم توضيحه في مبحث: "العلامة المتصلة بمظاهر الكون والطبيعة"، وهنالك الدلالة الموسيقية كما سيأتي بيانه في الصفحات اللاحقة.

(2) ينظر: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص101.

(3) نفسه، ج3، ص 128.

(4) ينظر: بيار غيرو، السيمياء، ترجمة انطوان أبوزيد، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1986، ص14.

(5) ينظر: المبحث رقم: 02 من الفصل الأول.

(6) رسائل التوحيدي، ص328.

هـدوء وتعقـل ورويـة. وفي مـا يلـي سـنحاول شـرح رؤيـة التوحيـدي لهـذين المـستويين الإدراكيين[1]:

- مستوى الإدراك العقلي:

الإدراك العقلـي هـو مـا يـسمى، في الـسيميائيات بـإدراك العلامـة المنطقيـة[2]، أو بالتجربة الموضوعية[3]، ويبدو، في تصور التوحيـدي لهـذا المستوى مـن الإدراك، أن العلامـة تكتفي، من خلاله، بمعناها الـذهني المجـرد لتحقيـق وظيفـة الدلالـة أو الإبـلاغ اسـتنادا إلى أن العقل "يعلم حقيقة الشيء على ما هو عليه"[4]، ذلـك أنـه لا يبـالي بـالتعبير المركـب، بـل هـو "يتدرج من الجزئيات المركبة إلى البسائط الكلية"[5]، بينما "تبقى القوة الحسية عاجزة بطابعها عن استخلاص البسائط الأوائل"[6].

- مستوى الإدراك الحسي:

يـرى التوحيـدي أن المعـاني – في هـذا المـستوى مـن الإدراك – لا تُفهـم ولا يـتم استيعابها بالعقل وحده، وإنما ينبغي لها أن تمر عبر الإحساس الذي يعطيهـا شـحنتها الدلاليـة كاملة غير منقوصة، وإلا فكيف يستطيع العقل أن يدرك "المعنى الذي ميَّز التواضع من شـوب الضعة، أو خلَّص علو الهمة من شَوْب الكِبْر، أو فرَز عزة النفس من نقص العُجـب، أو أبـان الحِلم عن بعض الضعف، هذا بالقول ربما سهُل وانقاد، ولكن بالعقل ربمـا عـزّ واعتـاص"[7].
يبدو شبيها بهذا الكلام ما تناوله بيار غيرو في شـرحه لإحـدى وظـائف رومـان ياكبـسون في

---

(1) سيلاحظ القارئ أن هذين المستويين ينعتان تارة بمستويي الإدراك وأخرى بمستويي التعبير، والحقيقة إن التعبير والإدراك لا يختلفان من حيث إجراء الدلالة إلا في كون التعبير فاعلا للدلالة والإدراك متلقيا لها.

(2) ينظر: بيار غيرو، السيمياء، ص35.

(3) نفسه، ص37.

(4) الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص136.

(5) نفسه، ج2، ص84.

(6) نفسه، ج2، ص84.

(7) نفسه، ج3، ص128.

نظريته التبليغية، حيث يقول: "يمكننا تسمية الانفعال بالعجز عن الفهم؛ الحب، الألم، الدهشة، الخوف...الخ، هذه الانفعالات تكبت الذكاء الذي لن يسعه أن يفهم ما يحدث له"[1].

ونلاحظ أن من أهم السمات التي يفرق بها التوحيدي بين مستوى الإدراك العقلي ومستوى الإدراك الحسي تصوره أن التعبير الذي يدرك بالعقل، من دون معونة الإحساس، يأتي في صورة "المركب البسيط الذي ليس له من التركيب إلا النصيب اليسير فاسمه غامض، والإشارة إليه عسيرة، والعيان عنه مكفوف"[2]. بينما يأتي التعبير الذي يُدرك بالإحساس في صورة "المركب الذي ليس له من البسيط إلا النصيب النزر، وإلا طيف الخيال، فاسمه واضح، والإشارة إليه سهلة، والعيان له مدرك، لأنه محاط بحدوده في طوله وعرضه وعمقه"[3]، ولذلك "صار ما هو أكثر تركيبا فالحس أقوى على إثباته، وما هو أقل تركيبا فالعقل أخلص إلى ذاته"[4].

وكأن التوحيدي يريد بذلك أن يقول إن العقل يتعامل مع العبارة بفك رموزها النطقية على مستوى وحداتها الجزئية البسيطة، ويكتفي، بذلك، لتحقيق المعنى وتمام فهمه في ما لا يستدعى، في إدراكه، الإحساس، "لأن القوة الحسية تبدو في هذا المستوى عاجزة بطابعها عن استخلاص البسائط الأوائل"[5].

أما إذا كان الكلام من النوع الذي تُقاس حدوده بالمعايير المحسوسة فإن الإحساس هو الذي يتناول العبارة الدالة، بعدما يفرغ العقل من فك رموزها الجزئية البسيطة عاجزا عن الإحاطة بالمعاني المركبة "لأن القوة العقلية لا تقوى بذاتها على استنباط المركبات إلا من جهة القوة الحساسة"[6].

---

(1) بيار غيرو، السيمياء، (ترجمة انطوان أبوزيد)، ص15.

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص124.

(3) نفسه، ج3، ص123– 124.

(4) نفسه، ج3، ص123– 124.

(5) نفسه، ج 3، ص84.

(6) نفسه، ج 3، ص 85.

ولذلك فمتى استُشير الحس في قضايا العقل فقد وضع الشيء في غير موضعه، ومتى استشير العقل في أحكام الحس فقد وضع الشيء في موضعه"[1]، وكأن التوحيدي يريد بذلك أن التعبير الحسي لا يقنع بالكلام الحقيقي المجرد، لذلك يستعمل ألفاظه في غير ما وُضعت له، على سبيل "المجاز"، بينما يتناول التعبير الذهني الكلام في شكله الحقيقي المجرد، بناءً على أن العقل "يعلم حقيقة الشيء على ما هو عليه"[2].

وعلى هذا فإن الدلالة المدرَكة بالعقل وحده تأتي أفكارها دقيقة مجرّدة من الإحساس، ومن الأشكال الملموسة والكيفيات، ومن هنا صعُب نيلها والإشارة إليها، وقلّ نصيب الناس فيها، أما الدلالة المدركة بالإحساس فإنها تأتي قريبة الفهم، ثرية المعاني، متعددة الوجوه والأساليب. ويذكر التوحيدي تفسيرا لعلة هذا الفرق فيقول: "مجال الحس في كل ما ظهر بجسمه وعرضه، ومجال العقل في كل ما بطن بذاته وجوهره"[3]، وكأنما يريد أن يقول إن دلالة المحسوس ذات علامات ظاهرة ومعروضة للجميع، ولهذا فهي واضحة سهلة المنال، بينما دلالة المعقول صعبة النيل والإدراك لأن علاماتها خفية ومعانيها دُولة بين العلماء والحكماء، ومن اتبع سننهم، ولعلّ هذا ما جعل التوحيدي يقول على لسان أبي الحسن العامري: "إن المغمض من أرباب الحكمة يدرك بفكره ما لا يدركه المحدق ببصره من غيرهم، وذلك أن الحس محطوط عن أسماء العقل، والعقل مرفوع عن أرض الحس"[4].

وفي جانب آخر من جوانب مقارنة التوحيدي بين العقلي والحسي نجده يبيِّن أن العقل واجب الحضور في كلا نمطي التعبير، بينما لا يُشترط حضور الإحساس في معرض الدلالة والبيان إلا مرافقا لظروف الكلام المستدعية له، وإذا غاب هذا الاستدعاء فإن الدلالة تكون – حينئذ- ذهنية مجردة؛ يقول في ذلك: "ذلك أنه في كل محسوس ظل من المعقول،

---

(1) المصدر السابق، ج 3، ص 136.

(2) نفسه، ج 3، ص 136.

(3) المقابسات، ص 95.

(4) نفسه، ص 94 – 95.

وليس في كل معقول ظل من المحسوس، ومتى وجدت شيئا في الحس فله أثر عند العقل"[1]؛ بمعنى أنه لا يمكن تصور تعبير دال خال من أثر العقل. وهذا هو المعنى ذاته الذي نجده عند بيار غيرو حينما يقول: "فالأشكال السيميائية للمعرفة العقلية لا تُقيم علاقة مع الاختبار العاطفي، والعكس صحيح"[2].

ولا يقف التوحيدي عند هذا الحد في تفريقه بين الحسي في العقلي، بل يجعل منهما – في حالة التعبير المركب منهما معا – "علامة" يكون فيها الحسي دالا والعقلي مدلولا، وذلك في قوله: "إن الحسيات معابر للعقليات"[3]. وهذا يعود بنا إلى ما قاله في الإشارة إلى مراحل تشكل العلامة اللغوية[4] مبينا أن المعاني المعقولة هي الغاية من وراء حدث الكلام، سواء وصلنا إلى هذه المعاني مباشرة عن طريق التعبير العقلي المجرد، أو بمعونة الإحساس. يقول التوحيدي عن المستوى الذي يحتاج فيه العقل إلى الإحساس: "لا بد لنا – ما دمنا باحثين عن حقائق العقل ولا نقدر أن نخلص إلى عالمه دفعة واحدة – من سبيل نسلكها ومُثُل نستصحبها، وشواهد نستنبطها ونثق بها، ولو أمكننا الوصول إلى عرصات القول وبلاده كان التفاتنا إلى الحواس فضلا [...] فإذا وصلنا إلى العقل، حينئذ، فارقناها اغتناءً عنها"[5].

إن اللافت للنظر في نصوص التوحيدي السابقة أنها لم تغفل الفرق الوظيفي الموجود بين نمطي التعبير العقلي والحسي في تحقيق الدلالة، فهو يعتقد أنه بدون هذا الفرق ستكون الأشياء كلها ظاهرة على شاكلة واحدة، وحينئذ، لا تكون هنالك قيمة لممارسة الاستدلال من الشاهد (الدال) على الغائب (المدلول)، أو الاستنباط من الغائب (المدلول) في الشاهد (الدال) حيث يقول: "والنعت إنما يصح إذا كان عليه نور الحس، ويتحقق إذا طاف به نور العقل، وكل خفي في ساحة الحس فهو باد في فضاء العقل، وكل باد في فضاء العقل فهو

(1) المصدر السابق، ص 59.

(2) بيار غيرو، السيمياء، (ترجمة انطوان أبو زيد)، ص16.

(3) المقابسات، ص59.

(4) ينظر: ص 71 – 72.

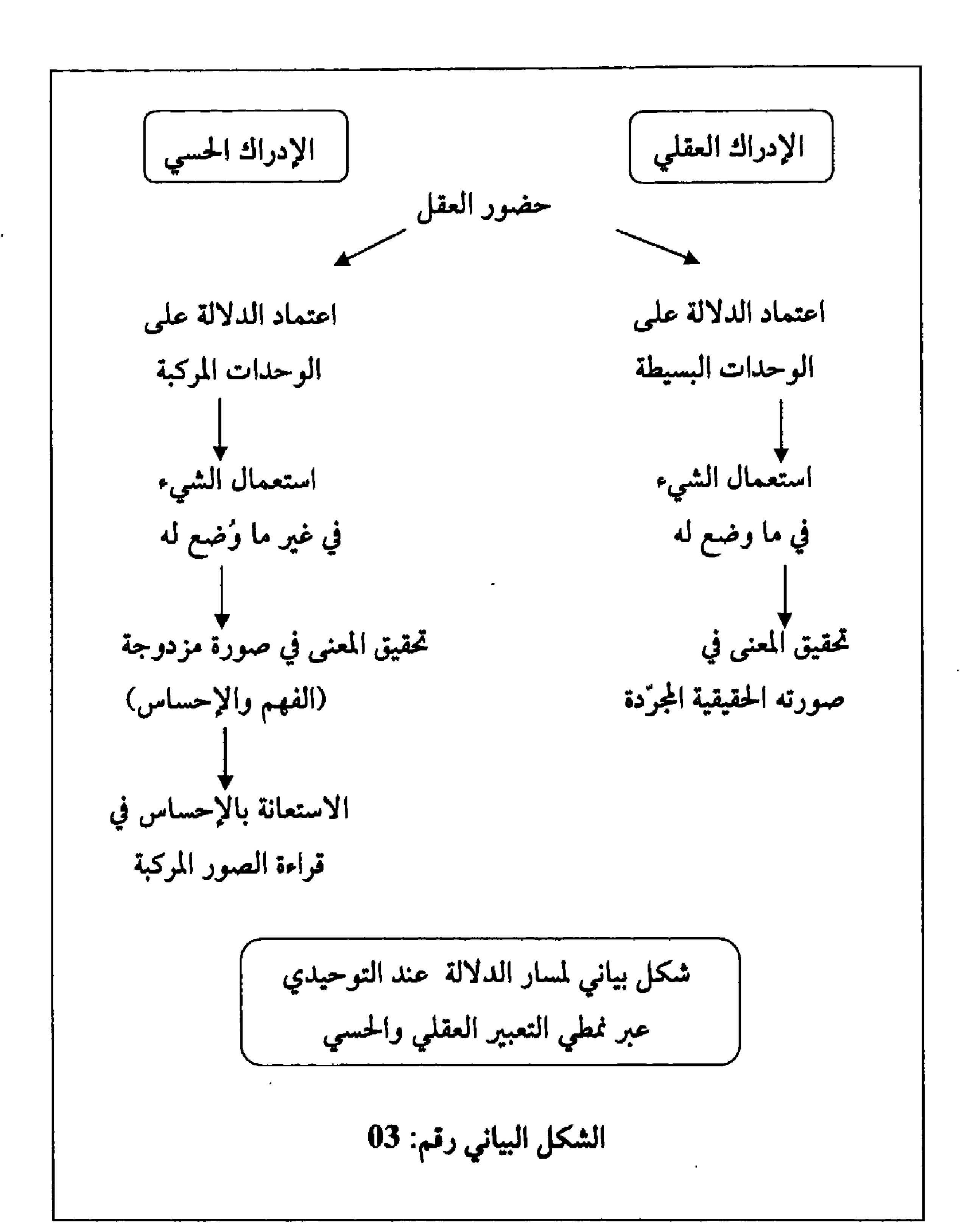
(5) المقابسات، ص 59.

خفي في ساحة الحس، ولولا هذا البون لكان الاستدلال من الشاهد على الغائب سهوا، والاستنباط من الغائب في الشاهد لغوا، ولكانت الأمور ظاهرة على سير لا يُختلف في تناولها وإدراكها والإحاطة بها[1].

يثير النص السابق فكرةً مهمة مفادها أن العلاقة بين الشاهد (الدال) والغائب (المدلول) علاقة عكسية تُمارَس، عبرها، عمليتان فكريتان مختلفتان متقابلتان هما: عملية الاستدلال من الشاهد (الدال) إلى الغائب (المدلول)، وعملية الاستنباط من الغائب (المدلول) في الشاهد (الدال)؛ العملية الأولى تمثل وظيفة الإدراك الحسي، والثاني تمثل وظيفة الإدراك العقلي.

وفي ختام هذه المقارنة بين الحسي والعقلي نخلص إلى شكل بياني نصف به حركة المسار الدلالي، فيما جاء به التوحيدي، لكل من هذين المستويين التعبيريين:

(1) رسائل التوحيدي، ص287.



الشكل البياني رقم: 03

وللتعليق على هذا التوضيح التفصيلي لشكل الدلالة بين نمطي التعبير: العقلي والحسي نورد استنتاجين اثنين مهمين:

الأول: مفاده أن إنجاز الدلالة يقوم، عند التوحيدي، على أساس التقابل المنهجي الموجود بين مستوى الإدراك العقلي ومستوى الإدراك الحسي، وفيما يلي نشير إلى أبرز التقابلات التي أمكننا استنتاجها من هذا التقابل:

الدلالة الحسية	الدلالة العقلية
مركبة	بسيطة
عاطفية	منطقية
مجازية	حقيقة
مزدوجة الغرض (الفهم والإثارة)	أحادية الغرض (تحقيق الفهم)
وسيلة وغاية	غاية

ولعلّ من أهم ما يمكن-أن نستوحيه، في ظل هذا التقابل، انقسام الدلالة إلى: دلالة فكرية محضة نجدها في مثل الخطابات العقلية المجردة، ودلالة نفسية فنية[1] تعتمد – في بنائها- على الإحساس بوصفه مادة أساسية، وهي دلالة نجدها، عند التوحيدي، في مثل الآثار الأدبية والغنائية.

ومما يؤكد هذا الانقسام الحاصل بين الدلالات في تصور التوحيدي قوله في معرض بيانه لأنواع الصورة اللفظية (العلامة اللغوية): أما الصورة اللفظية فهي مسموعة بالآلة التي هي الأذن [...] إما أن يكون المراد بها تحسين الإفهام، وإما أن يكون المراد بها تحقيق الإفهام [...] ولهذه الصورة، بعد هذا كله، مرتبة أخرى إذا مازجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقار"[2].

---

(1) ستتعرض، في الفصل الثالث، لمناقشة آراء التوحيدي حول هذا النوع من الدلالة. (ينظر: المبحثان رقم:2-3، ورقم: 2-4).

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص 144.

فهناك، إذن، ثلاث كيفيات يتم بها إنتاج العلامات اللغوية: الأولى لا يكون الغرض فيها من العلامة سوى تحقيق الإفهام (التعابير المنطقية البسيطة)، والثانية يُهتم فيها - زيادة على تحقيق الإفهام - بتحسين العبارة (التعابير المثيرة المركبة)، والثالثة تمتزج فيها دلالة اللغة بدلالة الموسيقى (الكلام المستعمل في الغناء).

الثاني: نشير فيه إلى قدرة التوحيدي، على الانتباه للفرق بين العملية الحسية والعملية الذهنية، وعلى تقديم تحليل مفصل ووصف دقيق لحركة المسار الدلالي للعلامات، لا سيما اللغوية منها. وفي هذا ما يدلّ على وعي ناضج ومبكر في مسألة هي من أهمّ المسائل التي تناولها علماء السيميائيات في العصر الحديث.

يمكننا - بعد الفراغ من استعراض مباحث هذا الفصل- أن نستخلص من نصوص التوحيدي حول العلامة أنها تنم عن عمقٍ فكري واضح، وإدراكٍ واع لحركة المسار الدلالي، والتزامٍ بمعطيات المنهج العلمي الموضوعي؛ سواء في تناوله لمفهوم العلامة، أو في تعرضه لمختلف ظواهرها الدلالية، أو في تحديده لنمطي إدراكها التعبيريين.

والحق أن الفضل فيما يبديه التوحيدي من النضج والنبوغ- سواء في نصوصه الدالة على مفاهيم الفكر السيميائي، أو في غيرها- إنما يرجع إلى تحرّره الفكري، واعتماده على أسلوب التحليل المنطقي والنظر العقلي، مع نزوعه إلى كثرة التساؤل والمناقشة، ورفض التسليم بالأفكار الجاهزة والخلفيات المسبقة، وحرصه على استغلال قدراته في النظر والتفكير إلى غايات بعيدة.

الفصل الثاني

مفاهيم إنتاج المعنى اللغوي عند التوحيدي

الفصل الثاني

مفاهيم إنتاج المعنى اللغوي عند التوحيدي

ينطوي تصور التوحيدي للعلامة اللغوية ولمحيطها الدلالي على رؤية عميقة ولحظ علمي دقيق، ذلك ما نتبيّنه من تتبعه الموضوعي الجاد لمختلف ظواهر العلامة اللغوية ولحركة مجراها الدلالي، يحدوه في ذلك الواقع الفعلي لاستعمالات الكلام، ذلك الواقع الذي يراه مرجعا أساسا في بنية العلاقات اللغوية، والقوانين البيانية الكامنة فيما بين العلامات، وضمن تفاعلاتها المنجزة لحدث الكلام، وهو في هذا كله ينطلق من خلفية منهجية تقوم على مراعاة ظروف الاستعمال وحاجاته ومقاصده في وصف الظاهرة اللغوية.

وقد حدا به انطلاقه من الواقع الاستعمالي للغة إلى التركيز على قضية المعنى في العلامة اللسانية، وعلى كل ما يخدم غايتها التواصلية، فهو لا يحتفي بوصف وحدات اللسان – مفردة أو مركبة – إلا من جهة وظائفها المحققة للمعنى، بناءً على اعتقاده أن "المعاني هي الهاجسة في النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعاني، وكل ما صحّ معناه صحّ اللفظ به، وكل ما بطل معناه بطل اللفظ به"[1].

والواقع أن انتباه التوحيدي للأهمية التي يحتلها جانب المعنى في الحدث اللغوي ينبثق عن رؤية منهجية[2] واضحة، يتصور، من خلالها، أن اللغة نظام يخضع لمنطق بياني خاص، له قواعده الفكرية الخاصة، وأن مهمة هذه القواعد هي أن تربط بين الوحدات وبين علاقاتها ومستوياتها المختلفة، ثم توازن فيما بينها في تناسق منظم شامل، يخضع فيه الكل إلى غاية واحدة هي إنتاج المعنى اللغوي.

---

(1) البصائر والذخائر،ج1، ص174.

(2) نعني بهذه المنهجية ذلك الإطار الفكري الذي تصدر عنه كتابات التوحيدي وتتاطر به وتتكامل فيه على الرغم من أفكارها الموسوعية المبعثرة.

وبالاستناد إلى قراءة نصوص التوحيدي في سياق هذا التصور المنهجي الهادف كانت محاولتنا الوقوف على مجموعة من المفاهيم رأينا التوحيدي لا ينظر إلى فعل الدلالة إلا من خلالها، وفيما يلي نستعرض هذه المفاهيم، ونحاول أن نتتبع ما يمكن أن تسفر عنه من معالم ومقاربات في ضوء معطيات التفكير السيميائي الحديث.

1- المفاهيم الإجرائية لإنتاج المعنى اللغوي عند التوحيدي:

يخضع إنتاج المعنى اللغوي، في آليته الإجرائية، لشبكة من العلاقات، تنتظم من خلالها، العلامات، وترتصف أفقيا وعموديا في تجاور حينا وتراكب حينا آخر مؤسسةً مِنْضدة متكافئة[1]، ومتخذة أبعادا وظيفية مختلفة تتفاعل فيما بينها من أجل إنجاز العملية الإبلاغية. ولقد انتبه الباحثون اللسانيون والسيميائيون المعاصرون – عبر هذه الأبعاد الوظيفية – إلى مجموعة من المفاهيم الإجرائية واتخذوها أدوات في تحليلاتهم اللسانية والسيميائية لأنظمة اللغات ولسائر الأنظمة الدالة[2].

وحريّ بنا أن نتساءل ههنا: إلى أي مدى يمكن لهذه المفاهيم الإجرائية أن تكون حاضرة في فكر أبي حيان اللغوي؟، وإلى أي مدى كان تفكيره سيميائيا؟، وما الذي يمكن أن تتصف به مستويات نظره لآلية عمل المعنى في الظاهرة اللغوية؟.

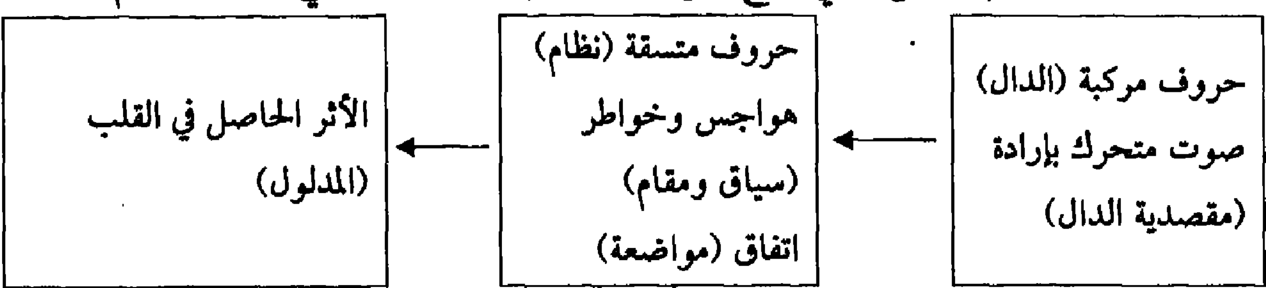
هناك نص للتوحيدي تبدو فيه إشارة واضحة إلى الشكل الإجرائي الذي يتحقق به إنتاج المعنى اللغوي، وذلك في قوله مجيبا على السؤال: ما حد الكلام؟: 'الجواب أنه مؤلَف من صوت، وحرف، ومعان. يقال: كيف يحصل؟، الجواب: بجذب الإنسان الهواء بالحركة الطبيعية، وحصره في قصبة الرئة، ودفعه ومصاكته بالحركة الإرادية للهواء الخارج بحروف تجذبها آلة اللهاة، وهذه مركبة دالة بحروف اتفاق واتساع مع معاني فكر الإنسان بالمنطقية

(1) ينظر: عبد السلام المسدي ،اللسانيات وأسسها المعرفية، ص 33.

(2) ينطلق بعض اللسانيين والسيميائيين، ضمن اهتمامهم بالأنظمة الدالة اللغوية منها وغير اللغوية، من اعتقادهم بهيمنة اللغة على هذه الأنظمة استنادا إلى أن اللغة هي النظام السيميائي الذي يستطيع أن يصنف ويفسر كل شيء في المجتمع. (ينظر: مدخل إلى السيميوطيقا، (مقال: سيميولوجيا اللغة – لاميل بنفنيست)، ج2، ص25،19).

بقدر الهواجس الطارئة، والخواطر السانحة، والصواب المؤيد من العقل، والأثر الحاصل في القلب"[1].

لقد استطاع التوحيدي أن يشير، في هذا النص إلى ما يوحي بكثير من المفاهيم السيميائية المتصلة بحركية إنتاج المعنى اللغوي مثل مفاهيم: المواضعة convention، والصوت الدال ومدلوله، والقصدية intentionnalité، والنظام système، والسياق contexte، والمقام situation. وسنقف خلال المباحث المقبلة، على ما أمكن حضوره من هذه المفاهيم عند التوحيدي. ونكتفي، ههنا، بقراءة نصه السابق قراءة سيميائية عامة، نستشرف من خلالها الشكل الإجرائي لعلاقات الترابط المعقودة بين وحدات الكلام ومستوياته، وذلك عبر شكل بياني نتتبع، من خلاله، حركة المسار الدلالي لحدث الكلام:



الشكل رقم:01

وفيما يلي نستعرض أهم المفاهيم الإجرائية التي وجدنا التوحيدي ينطلق منها، في تفكيره السيميائي، ويعمل بها، وهي، على التوالي، مفاهيم : التقابل، والعلاقات الترابطية، والعلاقات التركيبية، والنظام، وسياق المقام.

1-1- التقابل Opposition:

لقد كان سوسير أول من اهتم بظاهرة التقابلات الصوتية Oppositions phoniques مفرقا، من خلالها، بين وحدات اللغة (الأصوات والكلمات) ومعتبرا إياها

---

(1) المقابسات، ص: 201-202.

وحدات تقابلية تمييزية[1]، وقد أسفر اهتمام سوسير بهذه التقابلات الصوتية لدى أتباعه عن العديد من النظريات والعلوم لعلّ أبرزها وأكثرها استثمارا لمفهوم التقابل علم يبحث في السمات الوظيفية للصوت اللغوي، يدعى الفونولوجيا[2] Phonologie. وإذا كان مفهوم التقابل قد تم تأسيسه في اللسانيات البنوية على يد سوسير، ثم بظهوره في الأعمال الفونولوجية لدى كل من تروباتسكوي (1939) وياكبسون (1956) فقد تم استثماره، بعد ذلك، في أنظمة أخرى تختلف عن نظام اللغة[3].

والحق أن مفهوم التقابل ينطلق عمله اللساني من استناده إلى مبدأ الاختلاف Difference الموجود بين الوحدات اللسانية، ذلك المبدأ الذي بيّن سويسر وظيفته الايجابية في كون العلامة لا تستمد قيمتها Valeur إلا منه[4]، بناءً على أن اختلاف العلامات هو وحده المعنى[5].

واستنادا إلى هذا التأسيس النظري لمفهوم التقابل تقرر لدى السيميائيين، فيما بعد، أن اختلاف العلامات يحقق بينها صفة التقابل، وأن وظيفة هذا التقابل تأدية الفوارق التمييزية الموجودة بين الوحدات اللسانية[6]، مما نجم عنه اعتبار (العلامة اللغوية – في حال كونها ممثلة لقيمة – شكلا تقابليا)[7]، غير أنه لا يتحقق للعلامة اللغوية قيمتها إلا إذا تقابلت مع وحدات لغوية مثلها، أي أنها تتحدد ضمن النظام Système الذي تنتمي إليه[8].

---

(1) ينظر: فردينان دو سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص145-146.

(2) إن موضوع الدراسة الصوتية في الفونولوجيا هو الأصوات من حيث خصائصها الوظيفية في الخطاب المنجز بمعزل عن طبيعتها الفيزيولوجيا والفيزيائية.

(3) ينظر: Eco. U, Le signe, p107.

(4) ينظر: دو سويسر، محاضرات في الألسنية العامة، ص145.

(5) نفسه، ص143.

(6) ينظر: نفسه ص 06.

(7) Martinet.J, Clefs pour la sémiologie, p84.

(8) ينظر: Ibid, p84.

وللتوحيدي عدد غير قليل من النصوص التي تعرّضت لمفهوم التقابل، لكنه يستعمل للدلالة على معناه مصطلحا آخر يبدو قريبا منه هو مصطلح 'التمييز'، وإن كان التمييز Distinction هو النتيجة التي يفضي إليها التقابل. ولسوسير نصوص كثيرة تدل على أنه يريد بالتمييز معنى التقابل، وأخرى تدل على أنه يعتبره الوظيفة اللسانية التي يؤديها التقابل ويحقق بها وجوده في عمل اللغة[1].

لقد استطاع التوحيدي، بتناوله لمفهوم التمييز، أن يتنبه إلى ما يوحي بمبدأ التقابل، هذا المبدأ السيميائي الذي يبدو أنه يوليه أهمية كبيرة تجعله أحد العناصر المهمة التي يقوم عليها تحديد الدلالة وتوجيهها.

يقول التوحيدي: 'الشيء لا يتميز عن غيره إلا ببينونة واقعة تظهر للحس اللطيف، أو تتضح للعقل الشريف'[2]؛ فالعقل والحس لا يتم لهما إدراك المعاني الكامنة في الأشياء[3] إلا بالتمييز الماثل في البينونة الحاصلة فيما بينها، ويبدو أن الذي يعنيه التوحيدي بمصطلح التمييز، هنا، هو ما ينطبق على مجموع الخصائص الذاتية التي تختلف بها الأشياء وتتقابل، بما يكفل تحقيق البينونة بينها.

ولا يكتفي التوحيدي بأن يجعل التمييز الذي هو وظيفة التقابل صفةً ظاهرة في طبائع الأشياء فحسب بل إنه يعدُّه الوظيفة الرئيسة للنفس الناطقة[4]؛ يقول محددا وظائف هذه النفس: 'فللناطقة في الدماغ ثلاثة أماكن: أحدها يكون به التخييل والإحاطة بالأشياء المبصَرة والمسموعة على ما هي عليه، وهو المقدَّم منه، والثاني يكون به التمييز لهذه الأشياء ومعرفة حقها من باطلها، وصحيحها من سقيمها، وحسنها من قبيحها، وممكنها من مستحيلها، وهو الوسط، والثالث يكون به الحفظ لما وقع عليه التمييز. فكأن الأوسط هو

---

(1) ينظر: De Saussure, C.L.G, p155-169.

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج 3، ص 128.

(3) يبدو ههنا ارتباط مبدأ التميز بالأشياء دالا على خضوعه، في تصور التوحيدي، لجميع أصناف الدلالات.

(4) يصف التوحيدي النفس الإنسانية وصفا تكامليا يسعى به إلى التمييز بين الإنسان والحيوان، فهو يعتبرها مركبة من ثلاث أنفس وهي: الناطقة التي مسكنها الدماغ، والغضبية التي مسكنها القلب، والشهوية التي مسكنها الكبد. (ينظر: الإشارات الإلهية، ص395).

الأشرف إذ منزلته منزلة الحاكم الذي ترفع إليه الرفائع وتصدر عنه القضايا ومنزلة المقدم منزلة الشاهد الصادق الذي ينهى إليه ما يرى ويسمع، ومنزلة المؤخر منزلة الخازن الحافظ"[1].

إن الذي نستنتجه من النص السابق أمور ثلاثة:

- الأول: إشارة التوحيدي إلى أن التمييز عملية ذهنية تتم في الدماغ، وهو ما يعطيه مجالا وظيفيا واسعا لا تتجلى أبعاده في ممارسة الإنسان لعملية النطق فحسب، بل كذلك في ممارسته للتخيل والتفكير.
- الثاني: تقسيمه للأشياء والظواهر الدالة المراد تمييزها إلى قسمين: المبصَر والمسموع، وفي هذا ما يدل على انتباهه – في حدود ما بلغه تصوره لعالم الدلالة[2] – للكيفية التي يتم بها تحقيق الدلالة، فهي إما أن تؤدَّى عن طريق البصر وإما عن طريق السمع، وكفى التوحيد فضلا – على الرغم من أنه لم ينتبه إلى جميع الكيفيات التي أشار إليها السيميائيون[3] - أنه استطاع أن ينبه إلى المستوى الإجرائي الذي تتحرك به الدلالة عبر مجالين يعدان أكبر مجالاتها هما: السمع والبصر.
- الثالث: تصوره أن إدراك الإنسان لهذه الأشياء المسموعة والمبصَرة لا يتم إلا عن طريق التمييز فيما بينها، وهو ما يقتضي – كما تقدم بيانه – أن تكون صور هذه الأشياء (واللغة مثال من أمثلتها) مبنية على الاختلاف والتقابل، وإلا تعذر التمييز.

---

(1) الإشارات الإلهية، ص395.

(2) لم تكن ظروف العلم – في العصر التوحيدي – قد سمحت بملاحظة كيفيات أخرى لممارسة وظيفة الدلالة غير البصر والسمع.

(3) يمكننا أن نستوحي هذه الكيفيات من شكل الأنظمة السيميائية ذاتها، فهنالك – إلى جانب السمع والبصر، اللمس في نظام أبجدية "براي" لدى الصم البكم، والشم (العطور) والذوق (الأطعمة).

أما عن تصور التوحيدي لمبدأ التمييز والتقابل في نظام اللغة فيبرز في اعتقاده أن الكلام "مستملاه من الحجا[1] ودريه بالتمييز"[2]. ويرى التوحيدي في مقام آخر أن التمييز "أحد المواهب التي منحها الله للإنسان كي يتحرر من الخرافات والترهات والمغالق والشبهات"[3].

إن التعرض لمفهوم التمييز أو التقابل في نظام اللغة يدفع بنا إلى الحديث عن الإطار الإجرائي الذي يتجسد به هذا المفهوم، وذلك بإجراء العلاقة بين العلامات من أجل تحقيق فعل الدلالة، وسنحاول، فيما يلي، أن نبرز معالم هذا الإطار – عند التوحيدي- في شكل مستويين، نستمد خلفيتهما المنهجية من وحي المقارنة مع الدراسات الحديثة في اللسانيات والسيميائيات، وهما: مستوى العلاقات الترابطية، ومستوى العلاقات التركيبية.

2-1- العلاقات الترابطية Rapports associatifs:

تتمثل العلاقات الترابطية – تحت تأثير مبدأ التقابل – في إدراك الترابط الذهني الحاصل بين العلامة اللغوية والعلامات التي يمكن أن تحل محلها، مما تتسم معها – خارج الخطاب – بشيء مشترك، وتترابط معها في الذاكرة مشكلة مجموعات تسودها علاقات مختلفة[4]. ويمكننا تصنيف المستويات التي تتجلى فيها هذه العلاقات إلى ما يلي:

- "مجموع الصيغ الصرفية المشتقة من جذر واحد.
- مجموع الكلمات التي يمكن أن يعوض بعضها بعضا في موقع بعينه لتركيب مّا.
- مجموع الاعتقادات والقيم والتقنيات المشتركة بين أفراد مجموعة بشرية مّا"[5].

---

(1) الحجا: العقل والفطنة (لسان العرب، ج14، ص164).

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص9-10.

(3) ينظر: نفسه، ج1، ص124.

(4) ينظر: دو سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص149.

(5) مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية، ص83.

وللتوحيدي تلويح بوظيفة هذه العلاقات من حيث هي إطار يسمح بإمكانية التقابل بين العلامات، حيث يقول: "قد يوصَف الشيء بأنه واحد في المعنى وكثير بالأسماء، ويوصف بأنه واحد بالنوع وهو كثير بالأجزاء، وقد نقول في شيء إنه واحد بالموضوع وهو كثير بالحدود، كالتفاحة الواحدة التي يوجد فيها اللون والطعم والرائحة، وقد يكون واحدا في الحد وكثيرا في الموضوع، كالبياض الذي يوجد في الثلج والقطن والاسفيداج[1]"[2].

يعكس النص السابق تصورا واضحا لإمكانية الترابط بين السمات المعنوية المشتركة في دال واحد أو مدلول واحد، هذا الترابط الذي يتم على مستوى الوحدة اللغوية قبل أن تخضع للاختيار الدلالي الذي يزيل اختلافاتها المحتملة، وينظِمها في سياق الكلام، وهو ما يؤكد الاعتقاد السيميائي الذي يرى أن "عملية ترجمة إدراكنا المباشر إلى علامات يتم من خلال تصنيف سابق لهذه العلامات"[3].

ويكفي أن نقول – حتى لا نحمّل نص التوحيدي تفسيرات مقحمة بعيدة – أن التوحيدي قد أشار إلى بعض المستويات الدلالية التي تجري العلاقات الترابطية ضمنها، وهي: الترادف، والمشترك اللفظي، وعلاقة الجنس بالأنواع، وعلاقة النوع بالشخوص، وعلاقة الكل بالأجزاء، وعلاقة الموضوع بالحدود، وعلاقة الحد بالمواضيع، وهي مستويات نجد سوسير يشير إلى بعضها فيما سماه بالعلاقة الترابطية[4] Rapports associatives.

إن أهم ما تشير إليه هذه المستويات الواردة في نص التوحيدي السابق هذه المعاني المختلفة المترابطة بمدلولاتها في الدال الواحد، أو بدوالها في المدلول الواحد، أو بأنواعها في الجنس الواحد، أو بحدودها في الموضوع الواحد، أو بمواضيعها في الحد الواحد، ومن الأمثلة التي قدّمها التوحيدي – لبيان صفة الترابط في هذه المعاني – كلمة: "البياض" التي تترابط

---

(1) الاسفيداج مادة بيضاء تستخدم في أعمال الطلاء (المعجم الوسيط، جماعة من المعجميين، ط2، ج1، ص17).

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص88-89.

(3) مدخل إلى السيميوطيقا، (مقال: علم العلامات(السيميوطيقا) لجبوري غزول)، ط2، ج1، ص31.

(4) ينظر: دو سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص 156-157.

ضمنها مجموعة من المعاني المحتملة مثل القطن والاسفيداج والثلج، وكلمة "التفاحة" التي إما أن يقصد بها اللون، أو الطعم، أو الرائحة.

. وهنالك نص آخر يتعرض فيه التوحيدي لما يُوحى بانتباهه للعلاقات الترابطية، وذلك في معرض تحذيره من الغفلة عن التغييرات المحتملة للمعاني، حيث يقول: "إياك أن تلحظ المعاني بعين الاسم فتعطب، وإياك أن تعطي الاسم ذات المعنى فتتعب، وإياك أن تعطي المعنى رسم الاسم فتكذب، وإياك أن تفرق بينهما فتُتَّهم، وإياك أن تجمع بينهما فتوهم"[1].

هذه إشارة واضحة إلى ما تسميه السيميائيات بالسمات التمييزية Traits pertinents[2]، وتبرز أهمية هذه السمات في أن مفهوم الاختلاف والتقابل إنما يقوم من أجل تحديدها ضمن الوحدات اللسانية التي يُنظر إلى كل منها "بوصفها حزمة منتظمة من السمات المعنوية"[3]. ولأن نص التوحيدي السابق بحاجة إلى بعض الشرح والتبيين فسنحاول بسط معانيه، وإزالة حجاب الغموض عنه، والإبانة عن غرض التوحيدي فيه، وذلك بقراءته في ضوء الأبعاد السيميائية لوظيفة السمات المميزة الكامنة في علاقات الترابط:

- أما قوله: "إياك أن تلحظ المعاني بعين الاسم فتعطب" ففيه تحذير من معاملة المعاني (المدلولات) بحصر استعمالها في الاسم[4] (الدال) الواحد، لأن ذلك يعطب الفهم

---

(1) الإشارات الإلهية، ص112.

(2) تتحدد هذه الصفات بمجموعة المعاني اللامتناهية والمتغيرة بين الدوال والمدلولات، والتي يجب على المرسل والمتلقي معرفتها من أجل تحديد المرسلة المراد إبلاغها أوفهمها، (ينظر: Prieto.L, Messages et signaux, p59.). والحق أن مفهوم الصفات التمييزية قد عرف أول ظهور له في الكتابات المؤسسة للفونولوجيا (وهي ذلك العلم الباحث في الدراسة الوظيفية للصوت اللغوي)، ويجري العمل بهذا المفهوم في الفونولوجيا من حيث هو أداة إجرائية مهمة في التمييز بين وظائف الأصوات اللغوية، ونظرا للأهمية التي يتحلى بها فقد استعاره السيميائيون ليشتغلوا به في التمييز بين العلامات وبين أوجهها المعنوية.

(3) مارسيلو داسكال، اتجاهات سيميولوجيا المعاصرة، ص85.

(4) يبدو أن التوحيدي لا يريد من استعماله مصطلح الاسم هنا مجرد معنى الاسم المقابل لمعنى الفعل أو الحرف، إنما يريد به مصطلح الكلمة الذي يتقابل مع مصطلح المعنى.

ويفسده، إذ الألفاظ من شأنها الاختلاف ولو اتفقت في معنى عام[1]، وحينما يُحصر استعمالها في المعنى الواحد فإن الغرض المطلوب منها يضيع لعدم مراعاة الاختلافات المعنوية المترابطة فيما بينها في الذهن، هذه الاختلافات التي ينبغي – كما يوحي بذلك النص – ألا يُغفل عن تقابلاتها في فهم المعنى أو إنتاجه.

- أما قوله: "وإياك أن تعطي الاسم ذات المعنى فتتعب" ففيه تحذير من قصر الاسم (الدال) على المعنى (المدلول) الواحد، ذلك أن في هذا القصر ما يجعل كثيرا من المعاني بلا ألفاظ، إذ المعاني غير محدودة ولا متناهية، بينما توصف الألفاظ بأنها محدودة في وضعها من أي لغة، ومن هنا يحصل التعب لمستعمل اللغة – إذا ما عاملها بهذا التصور الضيق – بما يسلمه إلى العجز عن الفهم أو التعبير[2]. ثم إن اللفظ (كما يقول التوحيدي في مقام آخر) من واد واحد في التركيب بلغة كل أمة، والمعاني تختلف في البساطة على قدر العقل والعقل، والعاقل والعاقل[3]. وفي هذا الاختلاف ما يوجب أن تكون الكلمة وعاءً لكثير من المعاني حتى يتمكن المتعامل مع اللغة من الفهم أو التعبير بما يلائم قدراته العقلية، ويختار ما ينسجم معها من الكلمات اختيارا يستمد ممارسته الدلالية من وحي الترابط الذهني للمعاني المختلفة المتقابلة. وكأن التوحيدي يريد أن يومئ – عبر هذا المستوى من التحذير – إلى ما يمكن أن تحمله العلامة اللغوية من دلالات مختلفة مثل: الحقيقة، والمجاز، والمشترك اللفظي، والاصطلاح العلمي، وغيرها مما يمنحها مجال دلاليا فسيحا.

---

(1) يرى التوحيدي أن الاختلاف مبدأ قائم في كل ألفاظ اللغة العربية، حيث يقول: "بين الجلوس والقعود فرق، وبين صد وعاق فصل، ولكل كلمة من كلام العرب معنى يخصها وغرض منوط بها، وعجز من لم يدرك ذلك لا يصير حجةً على من أدرك ذلك." (البصائر والذخائر،ج1، ص 146.) وقد قال بهذه الفكرة أيضا دعاة السيميائيات الغربيون في إطار وصفهم للعلاقات الترابطية على مستوى وحدات اللغة (ينظر مثلا: سويسر، محاضرات في الألسنية العامة، ص156-157).

(2) يبدو من سياق النص أن التحذير موجه للمتكلم والسامع معا.

(3) الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص134.

- أما قوله: "وإياك أن تعطي المعنى رسم الاسم فتكذب "ففيه تحذير من ربط المعنى بكلمة واحدة وقصره عليها لما في ذلك من الكذب على حقائق الأشياء، إذ الاستعمال يقتضي أن يكون للمعنى مواضع لفظية مختلفة باختلاف سياقات الكلام.

ثم يواصل التوحيدي : "وإياك أن تفرق بينهما فتُتَّهم"؛ أي أنه يحذر القارئ من التفريق بين الدوال والمدلولات تفريقا يؤدي بالمعنى إلى تأويلات مستغلقة بعيدة، ويبدو أنه لا يحذّر من التفريق بشكل نهائي بل هو يدعو إلى استحضاره، ولكن على قدر ما يميز بين مجموعة المدلولات المحتملة للدال الواحد، أو بين مجموعة الدوال المحتملة للمدلول الواحد، كما جاء في عبارته التحذيرية الأولى، وكأنما يريد أن يقول إن هذا التفريق لا ينبغي أن يُغالى فيه إلى الحد الذي يفصِل بين الدوال والمدلولات فصلا يذهب بالمعنى المراد من الكلام، ولعل استعماله لكلمة "تُتَّهم" فيه تعريض بعلماء الباطنية[1] الذين يفرقون بين الدوال والمدلولات تفريقا يؤولون به النصوص تأويلات بعيدة مستكرهة[2] فيُتهمون بالمروق عن الدين.

ثم يواصل قائلا: "وإياك أن تجمع بينهما فتوهم"؛ فهو يحذر من الجمع بين الاسم (الدال) والمعنى (المدلول)، ويبدو ههنا أيضا أنه لا يحذر من مجرد الجمع بينهما إنما يقصد في تحذيره الجمع المطلق، لما فيه من عمومية توقع في الوهم والخطأ، وفي ذلك تأكيد لما جاء في عبارته التحذيرية الأولى. وبهذا نخلص إلى أنه لا الجمع المطلق ولا التفريق المطلق صالح —

---

(1) الباطنية: فرقة ضالة تقوم دعوتها على المكيدة للإسلام عن طريق التلبيس على أهله، وذلك بتفسير نصوص القرآن والحديث تفسيرا باطنيا يقوم على الرمز والإشارة دون التصريح وأصل هذه الدعوة ظهور عبد الله بن الميمون القداح في سنة ستة وسبعين ومائتين (276هـ) وهو يعتقد اليهودية ويظهر الإسلام. (ينظر: محمد عثمان الخشت، كشف أسرار الباطنية، دار الهدى، عين مليلة، ص ص 22-23،31-32).

(2) من هذه التأويلات مثلا: أن المراد بالصلاة والزكاة ولاية محمد صلى الله عليه وسلم وعلي كرم الله وجهه، فمن تولاهما فقد أقام الصلاة وأتى الزكاة، وأن المراد بالصوم هو الصمت وليس ترك الطعام، وأن المراد بمعنى الخمر والميسر في القرآن هو عمر وأبو بكر رضي الله عنهما، وبهذا فإن الخمر الذي يصنع من العنب والزبيب والحنطة ليس بحرام، وغيرها من الأباطيل والضلالات (ينظر: محمد عثمان الخشت، كشف أسرار الباطنية ، ص24/ 27).

في نظر التوحيدي – للتعامل مع اللغة بالشكل الذي يستثمر فيها جميع جوانبها الدلالية وطاقتها الإيحائية، بل ينبغي أن يكون الجمع في تفريق والتفريق في جمع حتى تتحقق الدلالة في إطارها الإجرائي الايجابي الذي تسمح به منظومة اللغة، وتوجّهه اختيارات الكلام ومقاصده.

وهنا نسجل أن بيان التوحيدي لهذه العلاقة الجدلية التي يعقدها بين الجمع والتفريق يبدو مقاربا لما قاله سوسير في وصفه للعملية التي يؤول فيها الاختلاف بين الوحدات إلى ائتلاف إيجابي منظم: "وفي اللغة إذا كان كل شيء يرجع إلى الفوارق، فإنه يرجع إلى تجمعات"[1].

إن أهم ما يسفر عنه التأمل في نصوص التوحيدي السابقة تناولها لما يوحي بأهمية العلاقات الترابطية للوحدة اللسانية دالا كانت أم مدلولا، هذه العلاقات التي يدعو التوحيدي إلى ضرورة استحضارها للتمييز بين صفات الكلام المترابطة في الذهن بما يكفل للسامع أو المتكلم تحقيق الدلالة على الوجه الذي تقتضيه المواضعة، وتوجُّهه المقاصد.

ويبدو أن الغاية من وراء هذه التحذيرات التي ساقها التوحيدي ممارسةُ الفهم والإفهام على وجوههما الصحيحة؛ الفهم على مستوى السامع (القارئ)، والإفهام على مستوى المتكلم (الكاتب)؛ يقول التوحيدي في مقام آخر: "وإذا قال لك آخر: كن نحويا لغويا فصيحا" فإنما يريد: افهم عن نفسك ما تقول، ثم رُم أن يفهم عنك غيرك"[2]. نلحظ في هذا القول لمحة خاطفة ذكية تدل على وصف دقيق ولحظ عميق لعملية ممارسة الكلام، فهو يبين أن عملية الفهم – وهو الغاية من الوظيفة السيميائية في اللغة – لا تتم على مستوى مستقبل المرسلة فحسب (السامع أو القارئ) بل إن المتحدث في حاجة – هو أيضا – إلى أن يفهم كلامه، بمعنى أن يمحصه ويؤلفه ويمارس عليه اختياراته الدلالية ضمن ما تسمح به العلاقات الترابطية لنظام اللغة حتى يتحقق المراد الذي يريد إبلاغه سواء بما يحتمل معاني مفتوحة

---

(1) دو سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص 156.

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص125.

متعددة[1]، أو بما يستدعي معنى وضعيا حقيقيا يوافق إرادته الدقيقة الواضحة المزيلة للتهم والشبهات.

وعن هذه الإرادة الدقيقة المزيلة للتهم والشبهات يقول التوحيدي :"إذا لحظنا المعاني المختلفة طلبنا لها أسماء مختلفة ليكون ذلك معونة لنا في تحديد الأشياء أو في وصف الأشياء من طريق الإقناع الكافي للجدل والتهمة، أو من طريق البرهان الساطع بالحجة الرافع للشبهة، أو من طريق التقليد الجاري على السنن والعادة"[2].

يبيِّن الشق الأول من النص السابق أن التوحيدي يدرك – بوضوح – أهمية المقابلة بين المعاني المختلفة والأسماء المختلفة على نحو يرتبط فيه كل اسم بمعناه المناسب له؛ وكأنه يطلب من المتكلم أن يختار – من بين الأسماء والمعاني المختلفة المتقابلة في ذهنه – أيها أدعى إلى الاستعمال، وأنسب لظروف الكلام وسياقه[3]، ويقصي التي لا يقتضيها هذا السياق على حد تعبير لويس بريتو L.prieto حينما يقول: "في إشارة سيميائية هنالك مجموعة من الدلالات تُقبل وأخرى تقصى، بمعنى أن هنالك مراسلات يريد المتحدث إبلاغها وأخرى لا يريدها"[4].

---

(1) سنعرض لهذا النوع من المعاني خلال الفصل الأخير باعتباره سمة من سمات النص الأدبي. (ينظر: ص157).

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص135.

(3) لابد أن تؤول العلامات اللغوية في نهاية استثمارها الدلالي إلى النظام ثم إلى السياق اللذين يتحكمان في تحديد الدلالة وتوجيهها، وسنستعرض معالم هذين المفهومين السيميائيين عند التوحيدي في مبحثين لاحقين من هذا الفصل.

(4) Prieto.L, Message et signaux, P.U.F, 1966.p11.

لكن المثير للانتباه في الشق الثاني من النص السابق إشارة التوحيدي إلى مبدأ إجرائي هام مفاده أن حجم الحاجة إلى استحضار مبدأ الاختلاف والتقابل بين المعاني والأسماء يختلف باختلاف مقاصد الكلام، فالكلام الذي يُطلب فيه الدقة والتحديد رفعا له عن الشبهة والتباين أحوج إلى هذه الملاحظة من الكلام الذي يُكتفى فيه بمرجعية[1] Reference العادة والتقليد المتواضع عليهما بين المتخاطبين.

1-3- العلاقات التركيبية Rapports syntagmatiques:

يرى سويسر أن العلاقات التركيبية "علاقات مبنية على صفة اللغة الخطية، تلك التي تستبعد إمكانية لفظ عنصرين في آن، وهذان العنصران إنما يقع الواحد منهما إلى جانب الآخر ضمن السلسلة الكلامية"[2]. وتأتي أهمية هذه العلاقات من كون عبارة مّا في تركيب مّا لا تكتسب قيمتها إلا بتقابلها مع ما يسبقها أو ما يليها أو الاثنين معا[3].

يعرّف رولان بارت R. Barthes العلاقات التركيبية بأنها ذلك النسق الذي "تأخذ فيه العلامة موقعها بالنظر إلى أخواتها المجاورة لها في السياق الفعلي[4] للكلام"[5]. ونظرا

(1) المرجعية: هي ذلك الشيء أو الأصل الذي يعود إليه معنى الكلمة، ويمكننا تحديد المرجعية – في ضوء ما يُحدثه مفهومها من صراع بين المدارس اللسانية والسيميائية – بأنها مفهوم توسع ليستوعب التجربة المعيشة، في ظل انفتاحه على البعد التداولي، مما جعل شروط فعل الكلام هي المحددة للفعل المرجعي وبذلك لم يعد الشيء كافيا لتحديد المرجع.(ينظر: مرسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ص8). وقد أسفر عن هذا الفهم الإجرائي تقسيم السيميائيين الدلالة إلى: ذاتية لا تتعدى مرجعيتها المعنى المعجمي الثابت، وإيحائية تتغير مرجعيتها طبقا لسياقاتها المختلفة وللشحنة الانفعالية المودعة فيها (ينظر: مدخل إلى السيميوطيقا، ثبت المصطلحات، ج1، ص171) وفي الفصل الأخير محاولة للوقوف على معالم هذا المفهوم عند التوحيدي (ينظر: المبحث رقم: 2-3).

(2) دو سويسر، محاضرات في الألسنية العامة، ص149.

(3) ينظر: نفسه، ص 149.

(4) يريد بارت ههنا بكلمة السياق الفعلي الدلالةَ على أن مستوى التركيب في اللغة إنما يتمثل في صورة الخطاب المنجز وليس في النظام الشكلي المجرد للغة.

(5) Roland barthes, Essais critiques.Editions de seuil, 1971, p206.

لأهمية هذه العلاقات رفض الدارسون المحدثون "دراسة ومعالجة المفردات من حيث كونها ماهيات منعزلة ومنحوا العلاقات القائمة بين الكلمات الأولوية في الدراسة"[1].

أما التوحيدي فتبرز نظرته إلى العلاقات التركيبية من خلال اهتمامه بالعلاقات النحوية التي يخضع لها تركيب الكلام، إذ يقول: "معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير، وتوخي الصّواب في ذلك، وتجنّب الخطأ من ذلك"[2].

يتضح من هذا النص أن نظام الكلام، في سياقه التركيبي، يبدو خاضعا – عند التوحيدي – لمجموعة من العلاقات، يمكن أن نستنتج مستوياتها التركيبية كالتالي:

1- مستوى العلاقة بين حركات الألفاظ وسكناتها، وهو ما يمثل الوظيفة الصرفية في الصيغ الاشتقاقية للكلمات، ووظيفة الإعراب في تحديد وجهة المعاني.

2- مستوى العلاقة بين الحروف بما تقتضيه مواضعها في الكلمات بناء على أن "الحرف ما ائتلف به اللفظ"[3]، وهو ما يمثل تركيب الحروف في الكلمة الواحدة على المستوى المعجمي.

3- مستوى العلاقة بين الكلمات في إطار تموضعها الذي يقتضيه سياق الكلام، وتسمح به قواعده النحوية.

إن الذي يهمنا من هذه المستويات التركيبية مستويان اثنان: مستوى حركات الألفاظ وسكناتها، ومستوى تأليف الكلمات، وكلاهما يرجع إلى قوانين تركيبية يرى التوحيدي أن الكلام، من دونها، لا يمكن أن يقوم له نظم أو تركيب. ويرجع السبب في احتفال التوحيدي بالنحو على هذا الوجه التفصيلي الدقيق إلى عدِّه نسقا دالا يُعوَّل عليه، كثيرا، في التمييز والتقابل بين الكلمات من أجل تحديد معانيها ضمن تجاورها في سياق الكلام؛ فهو يعتقد أن

(1) دو سويسر، محاضرات في الألسنية العامة، ص07.

(2) الإمتاع والمؤنسة، ج01، ص121.

(3) مثالب الوزيرين، ص152.

الكلام كالجسم والنحو كالحِلية، وأن التمييز بين الجسم والجسم إنما يقع بالحلى القائمة فيه والأعراض الحالّة فيه، وأن حاجته إلى حركة الكلام بأخذه وجوه الإعراب حتى يتميز الخطأ والصواب كحاجته إلى نفس الخطاب"[1].

إن ما يسترعي الانتباه في النص السابق أن التوحيدي يعدّ الحركات الإعرابية علامات[2] دالة، إذ يشبهها بالحلى والأعراض[3] في تمييزها بين وحدات الكلام وتحديد أوجه معانيه إذ لا يتم "تحصيل المعنى المدفون في هذا اللفظ دون المعنى المدفون في هذا اللفظ إلا بتمييز وجوه حركات اللفظ"[4]، لأن "الكلام يتغير المراد فيه بتغير الإعراب"[5].

ولعل في عبارة "المعنى المدفون" ما يدل على مراد التوحيدي في حرصه على إبانة الدور الوظيفي الهام الذي يؤديه الإعراب في نظم الكلام، إذ تظل فيه المعاني مدفونة ما لم يتم التمييز والتقابل بين الكلمات تبعاً "للإعراب الفاصل بين مراد ومراد"[6]. وبهذا يمكننا أن نصف وظيفة الإعراب – على الوجه الذي يبيّنه التوحيدي – بأنها وظيفة سيميائية ما دامت السمة الرئيسة في النظام السيميائي هي قدرته على إنتاج المعنى.

وينبغي التنبيه ههنا إلى أن التوحيدي حينما يتحدث عن دور الإعراب في تمييز الكلام وبيان مقاصده إنما يتحدث عن الترابط النحوي وعلاقاته المبثوثة ضمن تأليف الكلام وانتظام وحداته بما يتوافق، في النهاية، مع تحقيق المعنى وتحصيل الفهم. ولهذا نجده يهاجم، في أكثر من موضع[7]، من يعتقد حصول الفهم في الكلام دون مراعاة صحة الإعراب وسلامة

---

(1) التوحيدي، البصائر والذخائر، ج1، ص180.

(2) يبدو أن التوحيدي قد تجاوز بهذا الفهم، المفهوم الشكلي الذي وضعه النحاة للعلامة الإعرابية المفرقة بين إعراب وآخر، أو للعلامات المفرقة بين صيغة نحوية وأخرى (علامة الاسم أن يصح الإخبار عنه، وأن يقبل ال، أو التنوين، أو حرف النداء، أو حرف الجر).

(3) تبدو دلالة ما يوحي بالبعد السيميائي قوية في استعمال التوحيدي لهذين المصطلحين (الحلى والأعراض).

(4) البصائر والذخائر ج1، ص 180.

(5) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص102.

(6) ينظر: رسائل التوحيدي، ص335.

(7) ينظر مثلا: البصائر والذخائر، ج1، ص179-180، ج6، ص37.

التأليف حيث يقول: "من ظن أن المعاني تخلص له مع سوء اللفظ وقبح التأليف والإخلال بالإعراب، فقد دل على نقصه وعجزه"[1].

وللتوحيدي مثال يسوقه للدلالة على أهمية هذه العلاقات النحوية في تحديد الكلام والكشف عن مراده حيث يقول: "ولقد قال رجل بالري [...] "اقعد حتى تتغذى بنا" وهو يريد: "حتى تتغذى معنا"، فانظر إلى هذا المحال الذي ركبه بلفظه، وإلى المراد الذي جانبه بجهله"[2].

يتبيّن، مما سبق، مدى اهتمام التوحيدي بالوظيفة المهمة التي يؤديها النحو في تنظيم الكلام[3]، وتركيب وحداته، وتوجيه دلالاتها، وباهتمامه هذا يكون قد سبق عبد القاهر الجرجاني (470 هـ) إلى ما جاء به في نظرية النظم التي يرى فيها أن النظم لا يكون إلا بأن نضع كلامنا الوضع الذي يقتضيه علم النحو[4].

وههنا مسألة ينبغي توضيحها وهي أن السيميائيات - ومن قبلها اللسانيات - حينما تفصل بين العلاقات الترابطية والعلاقات التركيبية لا تفعل ذلك إلا من قبيل التسهيل البيداغوجي في تحصيل الدروس. أما في واقع العمل اللغوي لأنظمة اللغات فإن العلاقة التركيبية لا يمكن أن تؤدي وظيفتها في إنتاج المعنى إلا من خلال تفاعلها مع العلاقة الترابطية؛ فإنتاج جملة ما أو فهمها[5] هو، إبتداءً، عملية اختيار للكلمات التي يتم التعبير بها عن المعنى المراد في هذه الجملة، ويتم هذا الاختيار عن طريق خضوع الكلمة الواحدة لعلاقتين متفاعلتين في آن: علاقة راسية تنتمي فيها الكلمة إلى مجموعة الكلمات المشتركة معها في المعنى، أو في اللفظ، والتي تساهم - وإن كانت غائبة في التركيب - في إعطاء مجموع

---

(1) البصائر والذخائر، ج6، ص37.

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص102-103.

(3) لنا عودة - في الفصل الأخير - إلى بيان موقف التوحيدي من أثر النحو في نظم الكلام (ينظر: المبحث رقم:3-3 من الفصل الأخير).

(4) ينظر: دلائل الإعجاز، طبعة دار قتيبة، ط1، 1983، ص62.

(5) يستوي إنتاج المعنى وفهمه في هذا التفاعل بين العلاقات الترابطية والعلاقات الترابطية، ذلك أن المرسل والمتلقي يمارسان تبادلا لنسق دلالي واحد؛ فتعامل المرسل والمتلقي كليهما يكون مع إشارة صوتية (أو مكتوبة) واحدة.

الاحتمالات المعنوية المعروضة للاختيار، وعلاقة أفقية يعود إليها تحديد الوظيفة النحوية أو الصرفية للكلمة تحت تأثير علاقات الجوار بينها وبين سائر الكلمات الحاضرة معها في البنية الخطية، وتبعا لما تقتضيه الظروف السياقية والمقامية للتركيب.

واستنادا إلى هذا التفاعل بين العلاقتين لا يمكن أن يكون إنشاء الكلام أو فهمه خاضعا لعلاقات التركيب وحدها، بل إن علاقات الترابط، كذلك، لها دورها المهم، بحيث تظل الكلمات الغائبة (الممثلة لعلاقات الترابط) مؤثرة في الكلمات الحاضرة (الممثلة لعلاقات التركيب) على نحو تسهم فيه الكلمات الغائبة في تحديد معنى الكلمات الحاضرة[1]، هذا من جهة ومن جهة أخرى يكون للكلمات الحاضرة أيضا تأثير في اختيار الكلمات الغائبة وفي تحديد معانيها.

وهنالك نص للتوحيدي فيه إشارة ضمنية إلى هذه العلاقة التفاعلية الجامعة بين مستويي التركيب والترابط، يقول فيه: "فلا تغلط في الاسم إذا شابه الاسم، فالأسماء قد تقترن في مواضع ومعانيها مفترقة، والمعاني قد تنتظم في أماكن وأسماؤها منتشرة، ولهذا احتيج إلى الآلة المنطقية والأمثلة القياسية في الأمور الجزئية"[2].

إن قراءة فاحصة في النص السابق في ضوء مفهوم الاختلاف والتقابل لتنبئ بانتباه التوحيدي لمجموعة من الملاحظات المهِمة التي يمكن استعراضها كالتالي:

- إن أول ما نلحظه في النص السابق إدراك التوحيدي للطبيعة المرنة التي تتحرك بها آلية إنتاج المعنى اللغوي، فليست وحدات اللغة، عنده، قوالب جاهزة يستعملها المتكلم (الكاتب) كلما احتاج إليها للتعبير عن أغراضه، إنما هي أسماء (دوال) ذات معان (مدلولات) هي عُرضة للتغير والاختلاف.
- تظل اللغة – لدى التوحيدي – بهذه الصفة (صفة الاختلاف) حتى حينما يقترن بعضها ببعض في موضع من مواضيع الكلام، في حال ما إذا تشابهت أو دلت على

(1) ينظر: إيديث كيرزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ص290.

(2) رسائل التوحيدي، ص297.

معنى مشترك، بناءا على اعتقاده أنه إذا تشابهت الأسماء دق الفرق بينهما[1]، وهذه الصفة هي أهم ما تعمل به آلية اللغة في العلاقات التركيبية والعلاقات الترابطية.

- نلمس انتباه التوحيدي إلى ما يوحي بأثر التفاعل الحاصل بين العلاقات الترابطية والعلاقات التركيبية، وذلك من خلال إشارته إلى الألفاظ التي تقترن في مواضع على الرغم من اختلافها، وإلى المعاني التي تنتظم في سياق الكلام على الرغم من انتشارها[2].
- تبدو اللغة، بهذه المرونة التي وصفها بها التوحيدي، مستندةً إلى نظام بياني حركي قوامه التقابل والاختلاف. وفي ذلك ما يمكنها من القدرة على استيعاب جميع المعاني والإيحاءات المتغيرة المتجددة. ومن ههنا يرى التوحيدي حاجة المتعامل مع اللغة إلى المنطق والقياس اللذيْن ما كان يمكن أن يُحتاج إليهما لو كانت اللغة تركن إلى قوالب معنوية جاهزة.

1- 4- النظام Système:

يعتبر حديثنا حول مفهوم التقابل، وحول أثره في التميز بين الوحدات اللغوية، وحول أثر العلاقات التركيبية والعلاقات التركيبية ناقصا إذا لم نضف إليه الحديث عن مفهوم سيميائي آخر لا يقل أهمية عما سبق ذكره من مفاهيم؛ إنه النظام، ذلك المفهوم الذي تؤول إليه حصيلة الجمع والتأليف والتنسيق بين ما أسفرت عنه العلاقات التركيبية والعلاقات التركيبية؛ إنه يمثل الإطار الشكلي والنظري الذي يمكن من خلاله وصف العلاقات التي تربط بين العلامات المفردة وتركيباتها[3].

---

(1) نفسه، ص287.

(2) لا نحتاج إلى جهد كبير لنتبيّن أن المراد من كلمة الانتشار الواردة في نص التوحيدي السابق (ينظر: الصفحة السابقة) هو التفرق والاختلاف.

(3) مدخل السيموطيقا ،(مقال: علم العلامات (السيميوطيقا)، لجبوري غزول)، ص36.

تقول جان مارتينيه J. Martinet في تحديدها لمفهوم النظام: "لا يعني نظامٌ مّا مجرد جمع للعناصر، إنما هو وجود مجموعة من الوحدات تربط فيها بينها مجموعة من العلاقات من أجل تحقيق مجموعة من الوظائف. إن تحديد نظامٍ مّا يتم – ابتداءا – عن طريق الوظيفة، أو الوظائف الموكلة إليه، ثم، بعد ذلك، عن طريق الوسائل المؤدية إليها"[1].

إن الذي يتبادر إلى فهمنا من النص السابق أن النظام هو الصياغة النهائية التي تمنح المنظومة الكلامية قيمتها الدلالية في إطار ما يحدث ضمنها من علاقات اختلاف وتقابل بين وحداتها؛ فالعلامة لا تؤدي معناها منعزلة عن بقية العلامات، ولا تُغني عنها تلك التقابلات الصوتية والمعنوية الكامنة فيها ما لم تتحول بها من بنية متميزة إلى جزء من بنية مركبة منسجمة ومنتظمة.

ويبدو أن التوحيدي كان يعي أهمية الدور الوظيفي الذي يؤديه النظام اتجاه وحداته، وذلك من خلال تأكيده، في أكثر من موضع[2]، أن اختيار الألفاظ وتركيبها لا بد أن يؤول في النهاية إلى نظام مؤتلف، ومن ذلك قوله واصفا أغراض البلاغة: "وينبغي أن يكون الغرض الأول في صحة المعنى، والغرض الثاني في تخير اللفظ، والغرض الثالث في تسهيل النظم وحلاوة التأليف"[3].

في سياق هذا الفهم تصبح العلاقة بين النظام وبين وحداته علاقة وظيفية متبادلة، فإذا كان فضل النظام على وحداته تأليفها والتنسيق فيما بينها من أجل تحقيق وظائفها الدلالية فإن فضل وحداته عليه أنه لا يمكن أن يحقق وجوده من دونها، إذ قبل أن تتم ملاحظة النظام لا بد من ملاحظة عناصره الجزئية التي تتألف من مجموعها – ضمن علاقاتها الترابطية والتركيبية – صورتُه الكلية الموحدة المستقلة.

وللتوحيدي نص فيه تلويح بهذه الفكرة يقول فيه: "الكلي مفتقر إلى الجزئي لا لأن يصير بديمومته محفوظا، بل لأن يصير بتوسطه موجودا، والجزئي مفتقر إلى الكلي لا لأن

---

(1) Martinet. J, Clefs pour la sémiologie ,p/109-110.

(2) ينظر مثلا: المقابسات، ص37، ومثالب الوزيرين، ص95.

(3) مثالب الوزيرين، ص94.

يصير بتوسطه موجودا، بل ليصير بديمومته محفوظا[1]؛ وبيان ذلك أن حاجة الكلي (النظام) للجزئي (وحدات النظام) أن يحقق من خلاله وجوده، إذ لا وجود لكل بلا أجزاء، بينما تتمثل حاجة الجزئي (وحدات النظام) للكلي (النظام) في أن يحفظه بالضبط والتنظيم، لا أن يوجده، لأن وجوده متحقق قبل وجود الكلي (النظام).

وهنالك نص آخر للتوحيدي يبدو أكثر وضوحا في بيان هذه المسألة جاء فيه: "والإحاطة بالمعاني البسيطة تحتاج إلى الإحاطة بالمعاني المركبة، ليُتوصل بتوسطها إلى استثباتها، والإحاطة بالمعاني المركبة تحتاج إلى الإحاطة بالمعاني البسيطة ليُتوصل بتوسطها إلى تحقيق إثباتها"[2].

ولعلّ تصور التوحيدي لهذه العلاقة علاقة التأثير المتبادل بين النظام وبين وحداته هو ما حدا به إلى تحذير قارئه من محاولة فهم كلامٍ ساقه إليه – حول تعريف العقل وبيان فضله – وهو في غفلة عن الدور التكاملي الذي تؤديه هذه العلاقة الثنائية بين النظام ووحداته حيث يقول: "إياك أيها السامع أن يكون مفهومك من هذه الأسماء والأفعال والحروف أشياء متمايزة (أي لا تقف في فهمك لها عند شكلها التقابلي المميّز الذي يفضي إلى التفريق) فتجعل شيئا واحدا أشياء ... بل يجب أن يكون محصولك (أي ما يحصل لديك من المعنى العام المؤتلف والمنسق) منها شيئا واحدا لم تصل إليه إلا بترادف هذه الكلمات وتصاحب هذه الصفات"[3].

غير أن ما يسترعي الانتباه في مسألة تناول التوحيدي لمفهوم النظام اللغوي ظهوره، لديه، في صورتين مختلفتين: صورة النظام في إطاره الإجرائي البسيط، ذلك الذي يبرز من خلال دور النحو في تأليف المعاني وترتيبها مثلما هو معمول به في صياغة الجمل وإنشاء النصوص، وصورة النظام من حيث هو عقد اتفاقي وأعراف اجتماعية.

---

(1) الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص85.

(2) نفسه، ج2، ص84.

(3) نفسه، ج3، ص 116- 117.

أما عن الصورة الأولى للنظام فقد رأينا كيف أشار إليها التوحيدي عن طريق ربطه لوظيفة النحو بنظم الكلمات وتحديد دلالاتها، وقد وجدناه يشير إلى مصطلح النظام – عبر هذه الصورة – بمصطلح قريب منه هو "النظم". ومن النصوص التي استعمل فيها هذا المصطلح قوله موضحا شروط البيان: "ومدار البيان على صحة التقسيم، وتخيّر اللفظ، وترتيب النظم، وتقريب المراد..."[1].

أما الصورة الثانية فيمكننا التمثيل لها بتلك النصوص التي يربط فيها التوحيدي نظام اللغة بالنحو كذلك ولكن بنظرة، لمفهوم النحو، مخالفةٍ لما عهدناه فيما مضى من هذا البحث؛ يظهر ذلك في قوله على لسان شيخه أبي سليمان المنطقي مجيبا له عن سؤاله ما النحو؟: "إنه نظر في كلام العرب، يعود بتحصيل ما تألفه، وتعتاده، أو تعرفه وتقلل منه، أو تعرفه وتجهله، وتأباه، وتذهب عنه، وتستغني بغيره"[2]. ثم يعود التوحيدي في المقابسة نفسها ليعرّف النحو تعريفا آخر يبدو أنه أكثر وضوحا وتحديدا، يقول فيه: "وبالجملة النحو يرتب اللفظ ترتيبا يؤدي إلى المعنى المعروف أو العادية الجارية"[3]؛ يبدو من هذا التعريف الأخير أن التوحيدي يشير إلى مفهوم النظام اللغوي بصورتيه: صورة النظم المؤلف للكلمات والمرتب لها، وصورة النظام من حيث هو ملكة عقلية ترجع إلى ما تعارفت عليه الجماعة اللغوية واستعملته في عادتها الجارية.

وإذا كان التوحيدي يسمي النظام في صورته الأولى "نظما" فقد سماه في صورته الثانية "منطقا"، له قواعده وقوانينه البيانية الخاصة، حيث يقول: "النحو منطق لكنه مسلوخ من العربية"[4]. ويقول في مقام آخر: "النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي"[5].

---

(1) المقابسات، ص37.

(2) نفسه، ص 62.

(3) نفسه، ص 63.

(4) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص115.

(5) المقابسات، ص61.

في ضوء ما سبق يتبيّن أن النحو عند التوحيدي ليس مجرد علاقات شكلية للعلامات اللغوية، إنما هو منطق بياني تتحرك الكلمات ضمن قوانينه الفكرية وأعرافه الاجتماعية بغرض سدّ الحاجة إلى الإفهام والتفهم على عادة أهل اللغة"[1].

واللافت للنظر في هذه الرؤية التي يصف بها التوحيدي النظام اللغوي أنه لم يستمدّها من أفكار مسبقة، ولا من قوانين شكلية تعسفية مفروضة على اللغة من خارجها، وإنما أخذها مما لاحظه واستقراه في ظواهرها الطبيعية، انطلاقا مما استقرّت عليه صورها المتداولة وفق عادة أهلها وفطرتهم. وعلى هذا الأساس جاء تحديده للسانِ كل أمة بأنه نظام له خصائصه التي تميّزه عن بقية الألسنة، فهو يرى أن لغةً من اللغات لا تطابق لغةً أخرى من جميع جهاتها، بحدود صفاتها في أسمائها، وأفعالها، وحروفها، وتأليفها، وتقديمها وتأخيرها، واستعارتها وتحقيقها ... وغير ذلك مما يطول ذكره"[2].

ومن هنا يمكننا أن نخلص إلى أن التوحيدي يعتمد في درسه للغة ومتابعته لظواهرها على المنهج الوصفي[3] القائم على الملاحظة العلمية والمنهج الاستقرائي، وإن المطلع على الطريقة التي يعالج بها التوحيدي مسائله اللغوية ليجد أنه ينطلق في استنباط أحكام اللغة وقوانينها من وحي واقعها الفعلي، حتى إنه ليستنكر فعل من يتكلم في قضايا اللغة مستنبطا قواعدها دون اطلاعه على ظواهرها بالوصف الشامل واللحظ العلمي الدقيق، يقول رادا على من حكم – من بعض النحويين– على مسألة لغوية شائعة بحكم خاص: "ليس للنحوي أن يجزم مثل هذا الحكم إلا بعد التبحر والسماع الواسع"[4].

---

(1) المصدر السابق، ص62.

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص115-116.

(3) ينسب هذا المنهج إلى اللسانيات البنيوية وهو منهج ينطلق، في دراسة اللغة، من الواقع اللغوي، وذلك عن طريق وصفه وصفا علميا يعتمد على التحليل الموضوعي والبحث الاستقرائي. ويعتبر هذا المنهج مظهرا من المظاهر التي انطلقت منها الفتوحات العلمية التي أحرزها الغربيون في ميدان اللسانيات منذ سوسير. والحقيقة أن أول من أدخل المنهج الوصفي القائم على التجريب والاستقراء في الفكر الغربي هو فرنسيس بيكون Francis.b (1561-1626) في القرن السابع عشر عن طريق آرائه التي استمدها من الجامعات الإسلامية بالأندلس. (ينظر للاطلاع: عبد المنعم خفاجي، خلود الإسلام، ص98).

(4) مثالب الوزيرين، ص150.

فمنهج التوحيدي في دراسة اللغة، إذن، هو أن يتناولها من جهة وصفها على ما هي عليه في استعمال أهلها، إذ الاستعمال- في رأيه - هو الأصل في وضع الكلام، ونظم تراكيبه، وترتيب علاقاته المنطقية، أما قواعد النحو فما هي، عنده، إلا سبب لتعلم اللغة الصحيحة وترك اللحن والخطأ[1]؛ يقول ناصحا من أراد تعلم العربية وهو غريب عنها: "يا هذا إن كنت غريبا في هذه اللغة فاصحب أهلها، واستدم سماعها، واشغل زمانك استقراءها واستبراءها"[2]؛ فهو يرى أن من أراد تعلم لغة هو غريب عنها فهو بحاجة إلى أن يعيش مع أهلها وأن يستديم سماعها منهم حتى يكتسب في ذهنه شيئا فشيئا منطق نظامها البياني. ويبدو واضحا ههنا مدى التوافق بين كلام التوحيدي في نصه السابق وبين وصف سوسير لكيفية اكتساب اللغة الأم حينما يقول: "إننا نتعلم لغتنا الأم بإصغائنا للآخرين، إذ إنها لا ترتسم في دماغنا إلا بعد تجارب عديدة"[3].

من ههنا يتبيّن أن التوحيدي لا يكتفي - مثلما يفعل اللسانيون البنيويون - بوصف اللغة من حيث هي مادة صوتية وأشكال صرفية وتركيبية فحسب، بل يحرص على التعامل معها من حيث هي منطق بياني له قوانينه الفكرية المخزونة في الذاكرة الجماعية، ومن حيث هي ظاهرة إنسانية ترتبط بطباع الناس وأمزجتهم وعاداتهم ونظرتهم للحياة.

إن التعامل مع اللغة بهذا المنظور العملي الجاد يجعل دارسها لا يكتفي بمجرد الوصف بل يتجاوزه إلى مرحلة الشرح والتفسير. ويبدو التوحيدي، في اعتماده للشرح والتفسير، مقاربا لما جاء به اللساني الأمريكي نوام تشومسكي (N.chomsky) [4] مؤسس

(1) ينظر: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص106.

(2) الإشارات الإلهية، ص223-224.

(3) سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص32.

(4) (1928ـــ): ولد سنة 1928 في فيلدفيا بأمريكا ،ويعتبر مؤسس النظرية التوليدية التحويلية، التي ثار فيها على مناهج الدراسات البنيوية. وتتميز بحوثه في العلامة بمفاهيم الجدل المنطقي التي استلهم بعضها من ديكارت في منهجه العقلي، وبعضها من بيرس في سيميائيته المنطقية المجردة. من مؤلفاته: البنى النحوية (1957)، واوجه النظرية النحوية (1965)، وثلاثة نماذج لوصف الكلام (1956) والبنية المنطقية للسانيات (1975).

اللسانيات التوليدية التحويلية[1]، وذلك في تبنيه لمبدأ الشرح والتعليل للظاهرة اللغوية عن طريق قواعد النحو[2] متجاوزا بذلك ما قدمته اللسانيات البنوية لا سيما السلوكية منها حينما لم تتعدّ المنهج الوصفي الاستقرائي مستجيبة لضوابط المنهج العلمي التجريبي في متابعة ظواهر اللغة.

يرى بعض الدارسين العرب المحدثين أن ما قدمه تشومسكي في نظريته التوليدية والتحويلية يلتقي مع الدراسات اللغوية العربية القديمة في كثير من الآراء والمفاهيم. وإن التشابه الكبير الذي بين كشوفه اللسانية وبين هذه الدراسات[3] ليبعث على التساؤل لمعرفة سبب هذا الالتقاء، وبالاطلاع على كتب النحاة العرب الأوائل - لا سيما في القضايا المتعلقة بنظرية العامل- وعلى الأساس اللساني الذي قامت عليه نظرية تشومسكي، يمكننا أن نتبيّن وجاهة هذا التساؤل ومدى أهميته في مثل دراسة، كهذه، تسعى إلى اكتشاف ذخائر التراث، وتطمح إلى استثماره، وإعادة صياغته على ضوء النظريات الحديثة.

1-5- سياق المقام:

لا يتم فهم عبارة لغويةٍ مّا أو تفسيرها إلا بعد وضعها ضمن السياق Contexte الذي ترد فيه، والذي تخضع له جميع علاقات الكلام وتقابلاته المختلفة. وفي هذا الإطار لا يصبح النظام Système – سواء في إطاره الإجرائي أو في إطاره النظري- وحده كافيا لتحقيق الدلالة وفهمها بل لابد من ربط النصوص والملفوظات بسياقاتها التي تنتمي إليها. إن الحديث عن السياق يقتضي الحديث عن مفهوم آخر يلازمه ويرتبط معه بل يلتبس به،

---

(1) قامت هذه اللسانيات في شكل ثورة على اللسانيات البنوية بفضل مؤسستها نوام تشومسكي الذي غير كثيرا من المفاهيم والأسس التي كانت قبله. من مقولاته الجديدة: اعتماد منهج الدراسة الذهنية، والاهتمام بتفسير اللغة، والقول بإبداعية المتكلم، وغيرها من المفاهيم.

(2) ينظر:

N.chomsky, Le langage et la pensée, traduit par L.J.Cavelet, Petite bibliothèque Payot, Paris, p45-46.

(3) ينظر مثلا: مازن الوعر، دراسات لسانية تطبيقية، ص67-68.

ذلك هو مفهوم المقام Situation الذي نجد بريتو Prieto يسميه بالظروف Circonstances[1].

تكمن أهمية سياق المقام في أنه يساعد في "الوصول إلى تحديد النظام ووصفه"[2] وصفا يلتقي فيه اللغوي مع غير اللغوي في صورة حدث سيميائي متكامل، فإذا كان النظام هو حصيلة التنسيق والتنظيم بين وحدات اللغة ضمن علاقاتها الترابطية والتركيبية فإن الذي يتحكم في استثمار هذا التنسيق والتنظيم، ويقرر الوجهة الدلالية للنصوص والملفوظات هو السياق بمفهومه العام (الداخلي والخارجي)، ذلك أن الكلمة قد يكون لها أكثر من معنى باختلاف بعض السياقات اللفظية التي تقع فيها أو باختلاف الظروف الخارجية المحيطة[3].

السياق سياقان: سياق لغوي يتحكم في توزيع العلاقات الداخلية لوحدات اللغة[4]، وسياق غير لغوي يمكن نعته بسياق المقام contexte de situation[5]، كما يُنعت، كذلك، بالمقام situation وهو ما يدل على مجموع العناصر المشتركة بين المرسل والمرسل إليه فيما يتصل بمقومات التكوين الاجتماعي والثقافي والنفسي[6]. ويرجع تحديد المقام أيضا إلى العناصر المحددة لوضعية المتكلم أثناء قيامه بحدث الكلام، أو مجموعة العناصر غير اللغوية الحاضرة في الواقع الفيزيائي أثناء عملية التواصل[7].

وانطلاقا من هذا الموقف التداولي الذي يربط اللغة بوضعية المتكلم وظروفه يحتلّ سياق المقام موضعه بوصفه آخر مفهوم إجرائي تؤول إليه عملية إنتاج المعنى اللغوي، ويقر

---

(1) ينظر كتابه: Prieto. L. messages et signaux,...p/47-48.

(2) ينظر: Ibid, p48.

(3) محمد رشاد الحمزوي، المصطلحات اللغوية الحديثة، ص83.

(4) ينظر:
Charaudeau.P et Maingueneau.D, Dictionnaire d'analyse du discours, Edt de Seuil, Paris, 2002, p134-135.

(5) يترجم بعض الدارسين هذا المصطلح Contexte de situation إلى سياق الموقف (ينظر: يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، دار الأمين للنشر والتوزيع، ط1، 1994، ص81).

(6) ينظر: Charaudeau.P et Maingueneau.D, Dictionnaire d'analyse du discours, p134، وينظر أيضا: Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique, p120.

(7) ينظر: Martinet.J, Clefs pour la sémiologie, p/44.

فيه قراره، وتنتهي إليه حساباته، وذلك لأن "المتكلم عليه أن يعرف ما هي الصفات المعنوية التي يتضمنها المدلول ليتمكن من اختيار إحداها بحيث يتوقعها مناسبة للنتيجة الدلالية المحددة ضمن الظروف Circonstances المرافقة للكلام الموجه إلى المخاطب"[1].

وبعد النظر في نصوص التوحيدي يتبين مدى الأهمية التي يوليها لسياق المقام ضمن حضوره الإيجابي لتوجيه الكلام وبيان مقاصده، يقول مبينا دور علاقات السياق في تحديد المعاني: "إذا لحظنا المعاني المختلفة طلبنا لها أسماء مختلفة ليكون ذلك معونة لنا في تحديد الأشياء"[2]؛ فهو يرى أن اختيار الوحدات اللغوية ينبغي أن يخضع لعلاقات تناسبية بين الدوال (الأسماء) والمدلولات (المعاني) بما يكفي لتحديد معانيها. وللتوحيدي مثال يسوقه في "الإمتاع والمؤانسة" يعبر فيه عما يوحي بانتباهه لسلطة السياق المتحكمة في اختيار الوحدات اللغوية وتوزيع علاقاتها ضمن تأليف الكلام، إذ يقول: "التمام أليق بالمحسوسات، والكمال أليق بالأشياء المعقولة ... ولهذا إذا قيل: ما أتم قامته! كان أحسن، وإذا قيل: ما أكمل نفسه! كان أجمل"[3].

بشيء من التأمل في الموقف المعياري المتضمن في النص السابق يتبيّن أن هنالك معنيين يشير إليهما التوحيدي في وصفه للعبارتين: المعنى الأول نحوي لا يهمّه من اللفظين الخاضعين للترابط سوى خضوعهما للمعيار النحوي، وهو ما يجسد مفهوم النظام في إطاره الشكلي الإجرائي، والمعنى الثاني يخضع فيه اختيار اللفظين لمنطق الذوق الاجتماعي، وهو ما يشير إلى مفهوم السياق الخارجي الذي يرى أن التمام أليق بالمحسوسات والكمال أليق بالمعقولات، واستجابة لأثر السياق الخارجي يقوم توزيع العلاقات في نظم العبارتين ضمن سياق لغوي (داخلي) يختار لفظة "أكمل" لوصف النفس ولفظة "أتم" لوصف القامة.

وإيمانا بسلطة السياق اللغوي الخارجي في توجيه الكلام وتوزيع اختياراته المعنوية يرى التوحيدي أن تحري الصواب يخل بالنّادرة، لأن الخطأ واللحن لا يُنكر إذا كانت الحكاية

---

[1] Prieto.L.J, Messages et signaux, 59.

[2] الإمتاع والمؤانسة، ج 3، ص135.

[3] نفسه، ج 3، ص135-136.

من سفيه أو ناقص[1]، وكأنه يرى أن الصواب يفقد النادرة نكهتها وطرافتها، وهو الغرض الذي تطلب من أجله.

وقد ذهب التوحيدي إلى أكثر من ذلك حينما تناول أثر المقام في توجيه معاني الملفوظات معتبرا ظروفه – وما يلابسها من حركة وهيئة ومناسبة – علاماتٍ كثيراً ما يكون استحضارها ضرورياً لإنشاء المعنى وفهمه. يقول عن النّادرة متمّمّاً ما قاله في النّص السابق: "ملح النّادرة في لحنها، وحرارتها في حسن مقطعها، وحلاوتها في قصر متنها، فإن صادف هذا من الرّاوية لسانا ذليقا، ووجها طليقا، وحركة حلوة، مع توخي وقتها، وإصابة موضعها، وقدر الحاجة إليها، فقد قُضي الوطر، وأدركت البغية"[2].

يرتبط مفهوم سياق المقام – عند التوحيدي – بمزاج المتكلم وهواجسه الطارئة وخواطره السانحة مثلما جاء في نص التعريف المتقدم للكلام خلال المبحث الأول من هذا الفصل. فالكلام ليس مجرد ترتيب للكلمات والتراكيب إنما هو حدث إنجازي يصدر عن ظروف مقامية وعما يلابسها من مقاصد وتوجيهات وفقا لها وبمقتضاها تترابط الوحدات اللغوية فيما بينها وتتحدد معانيها، ولذلك يقدم التوحيدي تعريفه لأحسن الجواب بأنه "ما كان حاضرا مع إصابة المعنى، وإيجاز اللفظ، وبلوغ الحجة"[3].

يبدو أن المراد بالحضور ههنا مرافقة الجواب لملابسته الدّاعية له، والتي تعطيه دلالته بشحنتها الكاملة وأثرها المطلوب، فمهما كانت الإصابة عميقة والإيجاز دقيقا والبلوغ منتهيا – في حدود اللفظ – إلى غايته فلن يتحقق الغرض المعنوي المراد ما لم يقع كل ذلك في مقامه المناسب الحاصل من الحركات، والانفعالات، والحوادث المرافقة للجواب والملابسة لمضمونه، ولذلك يفسر التوحيدي أهمية "الحضور" بأن الجواب إذا تعقب لم يكن له وقع[4]، لأنه يكون – حينئذٍ – قد تجرّد من ظروف المقام الفاعلة فيه.

---

(1) ينظر: البصائر والذخائر، ج 3، ص111.

(2) نفسه، ج 3، ص111.

(3) الإمتاع والمؤانسة، ج 3، ص163.

(4) نفسه، ج3، ص163.

لقد استطاع التوحيدي أن ينتبه – في ظل اهتمامه بالظروف والملابسات المرافقة لإنتاج المعنى اللغوي – إلى أن المعاني التي لا يكفي اللفظ وحده للتعبير عنها لابد أن تركن إلى ظروف السياق ومقاماته، مثل تصوير المشاهد المضحكة الذي يبدو أن للتوحيدي فيه باعا كبيرا[1]، ورواية الحكايات، والنوادر، وغيرها مما تعدّ مشاهدته[2] ضرورية، لكونها تستدعي ارتباط النظام اللغوي بالنظام الإشاري، الذي يستمد دلالته من الحركات والهيئات[3] مثل: "مد اليد، وليّ العنق، وهز الرأس والأكتاف، واستعمال الأعضاء والمفاصل"[4].

لقد استطاع التوحيدي أن يتجاوز حدود اللغة إلى معاينة الحدث السيميائي الماثل في جميع العناصر الدالة في فعل الكلام، لغوية كانت أو غير لغوية. وبهذا يكون قد ساهم في وضع اللبنات الفكرية الأولى لما صار يدعى في العصر الحديث بعلم السلوك Science de comportement ، ذلك العلم الذي تُعنى بعض فروعه بدارسة مختلف القنوات المستعملة أثناء عملية التواصل. إنها تهتم بتجميع الأحداث الملاحظة أثناء حدوث فعل الكلام مثل: الظروف المرافقة لعملية النطق والمظاهر الحركية (Cinétique) [5]، بالإضافة إلى المنظومة الكلامية التي تعتبر العنصر المحوري في اهتمامات نظرية السياق، وعلاقتها بمقامات الكلام.

---

(1) ينظر مثلا: كتابه: مثالب الوزيرين الذي يسخر فيه من الصاحب بن عباد وأبي الفضل بن العميد ص129، 130، 165.

(2) ولذلك نجد التوحيدي يهتم، في نقل وتصوير مثل هذه المشاهد، بالتركيز على نقل هيئات المقام ومواصفته حتى لكأن القارئ يشاهدها بعينه (ينظر مثلا: مثالب الوزيرين، ص165، والإمتاع والمؤانسة، ج1، ص4، ج2، ص136).

(3) تبدو هذه الخصائص المقامية مرتبطة باللغة المنطوقة، أما المكتوبة فإن هذه الخصائص تتحول فيها إلى اللغة. ولكن ليس معنى هذا أن اللغة المكتوبة ليس فيها أثر للسياق والمقام، فالنظام اللغوي يظل دائما خاضعا للسياقات الاجتماعية والثقافية التي ترجع إليها معانيه، وفي المبحث الموالي محاولة لاستعراض أهم الفوارق التي لاحظها التوحيدي بين المنطوق والمكتوب.

(4) مثالب الوزيرين، ص99.

(5) ينظر: Martinet.J, Clefs pour la sémiologie, p172.

يبدو حريا، ههنا، التنبيه إلى أن الدراسات اللسانية البنيوية والتوليدية كانت تغفل سياق المقام، ولم تهتم به في إطار تحليلها للغة بل اعتبرته شيئا خارجا عن مكوناتها[1]، والسبب في ذلك أنها كانت منساقة وراء حرصها على الاهتمام بالجوانب النموذجية المجردة للغة[2]، تلك التي لا تسمح طبيعتها الشكلية الصارمة بإدخال عناصر غير لغوية في تحليل اللغة ووصفها. غير أن اللسانيات الحديثة اضطرت – في مرحلة من مراحل اهتمامها بالمنحى التداولي – إلى إدماج السياق والمقام، لا سيما في المستويات الدلالية التي تتجاوز المعنى اللفظي والتي لها علاقة بالمنتج وبنائه لدلالة معينة[3]، وبالمتلقي وبتفاعله مع ما يقرأ، وبالمجتمع الذي اعتُبر أحد مكونات النّص الأدبي[4].

ولهذا لم تستوف دراسة الحدث السيميائي للغة أبعادها المنهجية إلا في ظل تطور الدراسات اللسانية والفلسفية المتأثرة بالتوجه التداولي Pragmatique ، ذلك التوجه الذي يرجع إليه الفضل في تحول الاهتمام بدراسة اللغة من درس لغوي اختزالي ضيق إلى درس سيميائي شامل متكامل، وفي غضون هذا التحوّل احتل سياق المقام مكانته باعتباره عنصرا مهما يتعذر التحليلان اللغوي والسيميائي من دونه ويتعطلان.

2- مفاهيم أخرى لإنتاج المعنى اللغوي عند التوحيدي:

قسمنا المفاهيم السيميائية التي استندنا إليها في هذا الفصل إلى مفاهيم إجرائية يتم، عن طريقها، ممارسة المعنى اللغوي، فهما وإنتاجا، داخل الجمل والنصوص، وهي ما حاولنا قراءة نصوص التوحيدي من خلالها في المباحث السابقة من هذا الفصل، وإلى مفاهيم أخرى

---

(1) ينظر: .:Martinet.J, clefs pour la sémiologie, p 171 ، وينظر أيضا: مقال: الحدود بين المدارس اللسانية، (ندوة العدد)، مجلة: دراسات أدبية ولسانية، العدد (03)،1986، ص126.

(2) ولهذا السبب واجه النقاد صعوبة في الاستعانة باللسانيات لتحليل النص الأدبي، لأنه تحليل يدرس اللغة من حيث هي إنجاز فعلي مرتبط بالفرد المتكلم لا من حيث هي بنية شكلية مجردة.

(3) الحدود بين المدارس اللسانية (ندوة العدد) مجلة: دراسات أدبية ولسانية، العدد (3) 1986، ص126.

(4) يظهر ذلك في السيميائيات الأدبية باعتبارها أحد الميادين التي تم فيها تلقيح الدرس السيميائي بالدرس اللغوي، وذلك بعدما قرر النقد الاستعانة باللسانيات.

لا تقل شأنا عن سابقاتها، إذ تساهم، هي الأخرى كذلك، في عملية إنتاج المعنى اللغوي، غير أنها لا تعمل فيه بشكل إجرائي مباشر، إنما تأخذ مكانها بصفتها شروطا سابقة للشكل الإجرائي المؤدي لهذه العملية. وفيما يلي نتناول أهم هذه المفاهيم محاولين، قدر الإمكان، تحديد مقارباتها اللسانية والسيميائية في نصوص التوحيدي:

2-1- المقصد:

يستند مبدأ المقصد إلى اعتبار إرادة المتكلم شرطا لتحقيق الدلالة السيميائية، وهو مفهوم جعل دعاة سيميائيات التواصل لا يعدّون النظام سيميائيا إلا إذا ارتبط بوظيفة التواصل القائم على الأفعال القصدية الواعية[1].

يشير أبو حيان التوحيدي إلى مبدأ القصدية Intentionalité في تعريفه لحد الكلام الذي تناولناه في بداية هذا الفصل، والذي يبيّن فيه أن الكلام أصوات" وحروف مركبة تركيبا قصديا دالا، وأنه يحصل بدفع الإنسان الهواء بالحركة الإرادية، فهو يرى أن تشكيل الحروف الدالة مآله إلى الحركة الإرادية، فالمتحدث ليس مجرد ناقلٍ للكلام، إنما هو يريد أن يقول كلاما.

والواقع أن التّعرض لما يوحي بمفهوم "المقصد" لدى التوحيدي يستدعي شيئا من التوضيح والبيان، ذلك أن المقصد مفهوم ينطوي على تعارض منهجي قائم بين السيميائيين[2]، والاطلاع على ملابسات هذا التعارض وعلى ما يحمله من مواقف مختلفة كفيل بأن يعيننا على تصنيف رؤية التوحيدي لهذا المفهوم وتحديد مقاربته السّيميائية.

---

(1) ينظر: مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ص6.

(2) ينقسم السيميائيون تجاه هذا المفهوم إلى فريقين: فريق يؤكد الجانب القصدي الواعي في إنتاج المعنى، وأصحابه هم دعاة سيميائيات التواصل Sémiologie de la communication، ومنهم ل. بريتو، وج. مونان، ول. بويسناس، وفريق يهتم بالمعنى في جميع المظاهر الدالة سواء أكانت بقصد أم بغير قصد، وأصحابه هم دعاة أنصار سيميائيات الدلالة sémiologie de la signification، ومنهم رولان بارت، وليفي شتراوس (ينظر: Mounin.G, Introduction a la sémiologie, les Editions de minuit,1970,p12.)

فهل نقول - بناء على قول التوحيدي السابق القاضي بارتباط الصوت اللغوي بالحركة الإرادية - إن التوحيدي يفسر وظيفة الدلالة في التعبير اللغوي بما يقترب من طريقة دعاة "سيميائيات التواصل" الذين يسعون إلى حصر مجال العلامة في نطاق الدلالة التواصلية الواعية[1]، "معتبرين القصدية في التواصل المبدأ الرئيس للسلوك السيميائي"[2]، أم أنه يفتح نطاق المعنى في حركية العلامة ليستوعب جميع الظواهر الدالة؟.

الحقيقة إن التوحيدي يوسّع من دائرة الموقف الدلالي لتشمل كل حدث دّال، سواء كان مظهرا من مظاهر الكون[3]، أو فعلا من أفعال التواصل، بل حتى على مستوى التواصل اللغوي فإن التوحيدي يرى فعله القصدي ذاته ينطوي على أحداث غير قصدية، ويتضح ذلك في قوله: "اعلم أن الاضطرار موشح بالاختيار، والاختيار مبطن بالاضطرار، وهما جاريان على سننهما وماضيان في عننهما، لا ينفرد هذا عن هذا، ولا يخلو هذا من هذا، والملحوظ فيهما بالعين البصيرة معنى واحد، وإن كانت العبارة مصروفة على معنيين، إما لعسر المراد في هذا المقصود، وإما لضيق الإعراب عن عين الحقيقة، وإما للاصطلاح الذي يجهل سببه، فإن تباعد عن منال فهمك، وغمر عقلك، فارجع إلى نقصك في تعرف رسم الحق، تجد منه نفس الحق"[4].

يرى التوحيدي في نصه السابق أن العبارة تركن في دلالتها إلى معنيين اثنين: معنى اختياري يدل على تحقيق فعل القصد والإرادة في إنجازها، ومعنى اضطراري يشير إلى غياب الفعل القصدي، ويبدو من كلمتي: "موشح" و"مبطن" في النص أن ظاهر العبارة (وهو الموشح منها) معنى واحد وهو معنى الإرادة والاختيار، لكنه ينطوي على معنى باطني لا يقصده صاحبها بحكم خضوعه للاضطرار.

(1) ينظر: Mounin.J, Introduction a la sémiologie, p12.

(2) ينظر: Martinet.J, Clefs pour la sémiologie, p49.

(3) سبقت الإشارة إلى توضيح موقف التوحيدي من هذا النوع من الدلالة ضمن مبحث "العلامة المتصلة بمظاهر الكون والطبيعة" من الفصل السابق.

(4) البصائر والذخائر، ج1، ص160-161.

وحتى يؤكد التوحيدي انطواء العبارة على هذين المعنيين يُرجع اكتفاء الملاحظ (القارئ) للعبارة بمعنى واحد فقط (هو المعنى الاختياري القصدي الظاهر) إلى جملة من الأسباب يرى فيها إعاقةً له عن الوصول إلى المعنى الاضطراري الباطن. ومن هذه الأسباب ما له علاقة بنص العبارة مثل: الغموض الذي ينعته التوحيدي بضيق الإعراب عن الحقيقة، ومنها ما له علاقة بالقارئ مثل: صعوبة إدراكه للمراد، لنقصه، وجهله بمعاني مصطلحات العبارة، وهو ما يدل على انحسار نسبة الحضور لمبدأ المواضعة بين المتخاطبين، ذلك المبدأ الذي يعدّه السيميائيون شرطا مهما في عملية تحصيل المعنى؛ يقول التوحيدي في السياق ذاته للنص السابق في عقب تعليقه على أبياتٍ من الشعر، ناصحا قارئه بعدم اكتفائه بالمعاني الظاهرة: أنظر إلى الصدق كيف يلوح لك من خلال هذا الكلام... فإن الرأي يموج بك، والمطلوب يتوارى عنك، فافهم الآن، أكرمك الله، ما يُلقى إليك، ما يُورد عليك، واجمع لتحصيله بالك، وخذ برفقٍ منه ما لك، فقد بان من مكنون الغيب ما يزول معه كل ريب[1].

وفي نص آخر يشير التوحيدي إشارة واضحة إلى ثنائية القصد واللا قصد في إنشاء المعاني، وذلك في معرض تعريفه لمبدأ التأويل، إذ يقول: ألتأويل الجهة المتباعدة عن المراد، ومع ذلك فهي مشمولة تارة بالقصد وتارة بغير القصد[2].

يتبين مما سبق أن موقف التوحيدي يبدو أقرب إلى موقف أنصار سيميائيات الدلالة حينما يقسّمون الدلالة إلى واعية وغير واعية، مثل ليفي شتراوس الذي استلهم اهتمامه بمفهوم اللاوعي من قراءته لفرويد[3]، ورولان بارت الذي انتبه إلى اللغة اللاواعية أثناء دراسته لعنصري الرغبة والانفعال، داخل النصوص المكتوبة، على أساسٍ من علاقتهما بالحياة الاجتماعية والسياسية[4].

---

(1) المصدر السابق، ج1، ص160.

(2) مثالب الوزيرين، ص 152.

(3) ينظر: Mounin.G, Introduction a la sémiologie, p/199.

(4) ينظر: اديث كيرزويل ،عصر البنيوية، ص 185.

2-2- مفهوم المواضعة:

المقصود بمفهوم المواضعة Convention "ذلك الاتفاق المسبق الذي يحدث حول المعنى بين المرسل والمرسل إليه"[1]، وشرط هذا الاتفاق أن يستند العمل به إلى سنن Code "يكون، فيه، جميع المتكلمين منساقين وراء استعمال نفس العلامات لبلوغ نفس المفاهيم مع ربط بعضها ببعض وفقا لنفس القواعد"[2]. ويمكن لهذا الاتفاق أن يوجد في الذاكرة الوراثية مثلما يحدث أحيانا من صراخات أو تقليد لأصوات الحيوان، ويمكن له أيضا أن يؤسس عن طريق التلقين Apprentissage. ومن خصوصيات اللغة البشرية أن هذا التلقين لا يتوقف، وهو ما يجعل مبدأ المواضعة عرضة للتغيير مع كل تبديل لفظي[3].

وقد أشار التوحيدي – خلال تعريفه لحد الكلام – إلى ما يوحى بشرط المواضعة في التخاطب اللغوي، وذلك في قوله: "وهذه (يعني الحروف الخارجة مع الهواء بالحركة الإرادية) مركّبة دالة بحروف اتفاق واتساق مع معاني فكر النفس بالمنطقية"[4]؛ فهو يرى أن تركيب الحروف في الكلمات لا بد أن يخضع للاتفاق، لكونه شرطا مهما من دونه لا يتمكن المتخاطبان من تحقيق التواصل والتفاهم، وهذا ما يجعل وصف اللغة، عنده، يستند إلى مرجعية واحدة، لا تتناول اللغة إلا من خلالها، وذلك من حيث "وصفها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها"[5].

وللتوحيدي إشارات أخرى يتعرّض فيها لأهمية المواضعة بين المتخاطبين، منها أنه يعتقد أن العاقل يضل عقله عند محاورة الأحمق[6]، "لأن العاقل إذا خاطب العاقل فهم وإن اختلفت مرتباتهما في العقل فإنهما يرجعان إلى سنخ[7] العقل وليس كذلك العاقل إذا

---

(1) Escarpit.R, L'écrit et la communication, Edt bouchene, Alger,1993, p5.
(2) Eco. U, Le signe, p102.
(3) ينظر: Escarpit.R, L'écrit et la communication, p5.
(4) المقابسات، ص 202.
(5) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص115.
(6) نفسه، ج2، ص90.
(7) السنخ: الأصل من كل شيء (لسان العرب،ج3، ص26).

خاطب الأحمق"[1]، وما ذلك إلا لانعدام التواضع بينهما حول مرجعية فكرية واحدة يؤولان إليها؟، لأن العاقل يرجع في اختيار معانيه، إلى نظام للدلالة غير النظام الذي يرجع إليه الأحمق، ولذلك انتقص شرط المواضعة بينهما، مما يؤثر سلبا على مرور الرسالة Message اللغوية، حتى صار العاقل يضل عند محاورة الأحمق.

وللتوحيدي نص يؤكد فيه أهمية المواضعة بين المتخاطبين رادّا على من يعتقد حصول الفهم دون مراعاة مطابقة الألفاظ للمعاني، حيث يقول: "لأن حقيقة المعاني لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ، وإذا تحرّفت المعاني فذلك لتزيّف الألفاظ؛ فالألفاظ[2] متلاحمة متواشجة متناسجة، فما ثلم هذه أجحف بهذه، وما نقص من هذه فسد من هذه، وليس الشأن على أن يفهم من أعجمي طمطمته، فإن ذلك المفهوم لم يكن عن تمام اللفظ وصحة التأليف وإنما حدث بدلالة ما سُمع على ما كان قارا في الصدر، ومنسوخا عند العقل، فلا يغرنّك ذلك فتظنّ أنك متى سمعت كلاما آخر فقهته كذلك"[3].

وكأن التوحيدي يريد أن يبيّن، عبر هذا الكلام، أن التواصل اللغوي إنما يتحقق بوجود مرجعيتين اثنتين: تتمثل الأولى في مدى مطابقة المعاني للألفاظ، وهو ما يوجد ضمن المرجعية المعجمية والاجتماعية لكل لغة، وهي المرجعية المعتمدة في التواصل، ويسميها اللسانيون والسيميائيون بالمواضعة، بينما تتمثل الثانية على مستوى قدرة[4] الإنسان العقلية التي قد تمكّن مستقبل اللغة (المرسل إليه) أحيانا من الربط بين الدوال ومدلولاتها بما يُسلمه إلى فهم ما يسمع على الرغم من غياب المواضعة اللغوية.

---

(1) الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص90.

(2) يبدو أنه سقطت كلمة "المعاني" من هذا الموضع، ذلك أن السياق الدلالي للنص أعلاه يقتضي أن ترد الألفاظ: "متلاحمة متواشجة متناسجة" صفاتٍ للألفاظ والمعاني وليس للألفاظ فقط.

(3) البصائر والذخائر، ج5، ص89-90.

(4) لا يعني هذا الفصل بين الصورتين أن القدرات العقلية غير موجودة في المستوى الأول، ويكفي أن نعلم أن التوحيدي يرى أن النفس الناطقة مسكنها الدماغ (ينظر: الإشارات الإلهية، ص395). يقول تشومسكي: "فلا بد أن تتمثل اللغة في الجهاز العصبي على نحو مّا تتحدد به الخصائص الصوتية والدلالية والتركيبية لصنف من التعابير اللغوية غير المتناهية (ينظر: مدخل إلى السيميوطيقا) مقال: اللغة البشرية والأنظمة السيميوطيقية الأخرى، لنوام تشومسكي، ج2، ص34).

لقد استطاع التوحيدي في نصه السابق أن يشير إلى ما يوحي بمفهوم الملكة[1] Compétence، ذلك المفهوم الذي وضعه تشومسكي حينما فرّق بين مستويين لقوانين اللغة: مستوى النحو الكلي Grammaire universelle، المعبر عن الملكة الفطرية للغة ومستوى النحو الخاص Grammaire particulière المتعلق بقواعد كل لغة على حدة[2]، فإذا كان النحو الكلي يحدد الطبيعة الجوهرية للغة البشرية، فإن النحو الخاص لا يشخص سوى حالة خاصة بعينها[3]. وإذا كان النحو الكلي يقوم على مرجعية فطرية يسندها استعداد عقلي يتم في ضوئه تحصيل قوانين اللغة البشرية المشتركة، فإن النحو الخاص لا يمكن أن تقوم له قائمة إلا بوجود مرجعية اجتماعية قوامها المواضعة والاتفاق.

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن في ما أورده التوحيدي في نصه السابق شيئا من التقارب مع هذه الثنائية البيانية التي يعرضها تشومسكي؛ فالتوحيدي يعتقد أن الفهم قد يحصل من أعجمي على الرغم من انتفاء المواضعة اللغوية، وذلك بلجوء السامع إلى استثمار عقله بناءً على ما هو منسوخ فيه من قدرات، مما يجعلنا نستنتج أن الإدراك الفطري البيولوجي – المستقر في دماغ الإنسان، مثلما أشار إليه التوحيدي في مقام آخر[4]- لقوانين اللغة هو القاعدة التي يقوم عليها نظامها الشكلي، وأن السبب الأصلي في تحقيق التواصل اللغوي هو هذه القدرة الفطرية الكامنة في عقل الإنسان، وبهذا لا تصبح لغة من اللغات – بنحوها ومرجعيتها ومنطقها البياني – سوى شكل من أشكال هذه القدرة، وإلا فكيف

(1) يعرف تشومسكي الملكة بأنها تلك المعرفة التي تستقر في الدماغ بعد أن يسلك مجموعة من المراحل الإدراكية للغة ما، وتتمثل هذه المعرفة في شكل نظام من المبادئ والقوانين المتضمنة فيما يسميه تشومسكي بنظرية النحو الكلي Théorie de grammaire universelle، وهو النحو الذي يعبر عن الملكة الفطرية للغة الإنسانية، (ينظر: Chomsky.N, Essais sur la forme et le sens, traduit par Sampy.J, Edts de seuil , paris, p10-11.)

(2) ينظر: Chomsky.N, Essais sur la forme et le sens, p10.

(3) ينظر: مدخل إلى السيميوطيقا، (مقال اللغة البشرية والأنظمة السيميوطيقية الأخرى) لنوام تشوموسكي، ج2، ص36.

(4) لقد سبق أن تعرضنا لانتباه التوحيدي إلى أن ممارسة الإنسان للغة تعود إلى قدرة في الدماغ على الإدراك والنطق والتخيل والتمييز. (ينظر: المبحث رقم: 1-1 من الفصل الثاني).

يتسنى أن يُفهم عن أعجمي طمطمته مع غياب المواضعة اللغوية؟!، وإن كان هذا الفهم لا يتيسر دائما، مثلما ذكر التوحيدي في نصه السابق.

وللتوحيدي، كذلك، نصوص أخرى تتناول مفهوم المواضعة[1] ولكن من زاوية تبدو فيها مقترنة مع ما سماه سوسير اعتباطية العلامة؛ فهو يرى أن اللفظ إن خلا من العلة جرى مجرى الاصطلاح على غير غرض مقصود"[2]، أي أنه يقسم الألفاظ من حيث الوضع إلى قسمين: ألفاظ معللة، وأخرى اعتباطية تجري مجرى الاصطلاح. ومع أن التوحيدي يقرُّ بمبدأ الاعتباط القائم على الاصطلاح إلا أنه ينطلق، أحيانا، في تفسيره للألفاظ من مبدأ العلية، ويكفي أن يطلع القارئ على كتابه البصائر والذخائر ليعلم إلى أي حد يبلغ إلحاحه في بحث علل الألفاظ وتفسير معانيها الوضعية كلما سنحت له فرصة التعليل، ومن ذلك قوله: "وأما الشوب فالخلط، ومنه شاب الرجل إذا ابيضت لحيته، كأنه خلط سوادا ببياض... وأما الصّوب فهو صوب الغمام، وكنت أسمع البادية تقول لي إذا سألتها على الطريق والمسلك: خذ في ذلك الصّوب، خذ في هذا الصوب، كأنهم يريدون الناحية ... وكأن الصواب من الكلام من الصّوب، لأن الصوب من المكان ومن الغمام استبان واستوى"[3].

يشير النص السابق إلى أن التوحيدي يرى في الألفاظ أنها يتوالد بعضها من بعض على أساس من العلية، وأن اللفظ لا يجري مجرى الاصطلاح (الاعتباطية) إلا إذا جُهل سبب علته، ولذلك فهو يجتهد – ما استطاع – في الربط بين اللفظ وعلته.

2-3- غايات التواصل اللغوي:

أما عن الغاية التي ينشدها المخاطِب أثناء عملية التواصل فقد بيَّنها التوحيدي محددا أنواعها في معرض تعريفه للصّورة اللفظية حيث يقول: "وأما الصّورة اللفظية فهي مسموعة

---

(1) تناولنا هذه المسألة في الفصل الأول (ينظر: ص 74).

(2) أبو حيان التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، نشر أحمد أمين وسيد أحمد صقر، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص266-267.

(3) البصائر والذخائر، ج 5، ص82-83.

بالآلة التي هي الأذن (...) إما أن يكون المراد بها تحسين الإفهام، وإما أن يكون المراد بها تحقيق الإفهام (...) ولهذه الصّورة بعد هذا كلّه مرتبة أخرى إذا ما زجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقار"[1].

يشير التوحيدي، عبر هذا التعريف، إلى جميع أنواع الغايات المتوخّاة في التبليغ اللساني، فهو يصنفها إلى ثلاث غايات :

- غاية تحقيق الإفهام: وهو أبسط أنواع غايات التخاطب، إذ تستعمل فيه اللغة من أجل تحقيق الفهم المجرد، بعيدا عن أي غرض آخر.
- غاية تحسين الإفهام: وعبر هذه الغاية لا يكتفي المتكلم بمجرد تحقيق الإفهام بل يهدف إلى أن يحققه في صورة إبداعية فنية جميلة[2].
- غاية تحقيق الطرب: ويتم ذلك عن طريق مصاحبة المعاني اللغوية لألحان الموسيقى (الكلام المغنى به).

2-4- الفرق بين اللغة والكلام:

أما فيما يتعلق بطبيعة الرسالة اللّغوية Message linguistique فقد وجدنا التوحيدي يصفها من خلال مستويين: مستوى اللغة المتمثلة في الكلام الفردي، ومستوى اللغة في شكلها النظري النموذجي على غرار ما وصف به سوسير الكلام Parole مفرقا بينه وبين اللغة Langue[3]، وذلك حينما يصف الكلام بأنه تلك الانجازات الفعلية التي يمارسها الفرد في المجتمع فتتعرض لانحرافاته الصوتية وأمزجته وطباعه النفسية، وعلى غرار ما قابل به تشومسكي بين الملكة اللغوية Compétence والتأدية اللغوية Performance[4].

---

(1) الإمتاع والمؤانسة، ج 3، ص144.

(2) سنعود إلى الحديث عن هذه الغاية بوصفها سمة من سمات الدلالة الأدبية خلال الفصل الأخير (المبحث رقم: 2-3).

(3) ينظر: دو سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص31-32.

(4) ينظر: Chomsky.N, Essais sur la forme et le sens, p11-12.

يقول التوحيدي في إطار تفريقه بين اللغة الكلام: "اللغة مادة الكلام"[1]، وفي هذا إشارة إلى أن اللغة أصل والكلام فرع تابع له، إلا أن التوحيدي لا يكتفي بأن يفرق بين اللغة والكلام فقط، بل يعتبرهما مكوني اللسان ومظهريه اللذين يظهر بهما ويتجسّد، ويَعتبر اللسان إطار حاويا لهما معا؛ فهو يرى أن اللسان "مركب من اللفظ اللغوي والصّوغ الطباعي والتأليف الصناعي والاستعمال الاصطلاحي"[2]، أي أنه يتألف من أربعة مستويات، اثنان منها يصفان اللسان من حيث هولُغة" ذات نسق نموذجي شامل وهما: مستوى "اللفظ اللغوي" الذي تعود مرجعيته إلى المستوى المعجمي، ومستوى "الاستعمال الاصطلاحي" الذي تعود مرجعيته إلى ما يتعارف عليه المجتمع .

أما المستويان الباقيان فهما يصفان اللسان من حيث هوكُلام" يُظهر خصائص اللغة في شكل تأدية فردية، وهما: مستوى "الصوغ الطباعي" الذي يخضع فيه إنجاز اللغة لطبع المتكلم ومزاجه النفسي، ومستوى "التأليف الصناعي"، وهو ما يعكس درجة المهارة في استعمال اللغة بين شخص وآخر.

يقول التوحيدي معرفا الصّورة اللفظية: "وعلى الجميع فهي (أي الصورة اللفظية) موقوفة على خاصّ مالها في بروزها من نفس القائل ووصولها إلى نفس السامع"[3]، أي أن الكلام يصدر عن صاحبه على قدر عقله وطبعه وسجيته، وبهذا يختلف الكلام من شخص لآخر أما اللغة فهي عنده، تلك المادة التي يُرَدُّ بابها إلى توسع السماع"[4]، تبعالعادة القوم الجارية على فطرتهم"[5].

---

(1) رسائل التوحيدي، ص335.

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص9-10.

(3) الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص144.

(4) رسائل التوحيدي، ص335.

(5) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص121.

2-5- الفرق بين المنطوق والمكتوب:

يكاد يشبه موقف التوحيدي من مسألة الفرق بين المكتوب والمنطوق الموقفَ ذاته الذي يقفه من الفرق بين اللغة والكلام، فالمنطوق عنده أدلّ على صفة الكلام الأدائية، لما يعتريه من ملابسات الواقع الذي يعرضه للوقوع في الضرورة والخطأ، بينما يبقى المكتوب أقرب إلى طبيعة اللغة في شكلها النموذجي الصحيح، لكونه قائما على التروي والاختيار.

يقول التوحيدي في شأن ذلك: "والكتاب يُتصفح أكثر من تصفح الخطاب (أي الكلام المنطوق) لأن الكاتب مختار والمخاطب مضطر"[1]، ولذلك يعاتب التوحيدي الكاتب المخطئ في كتابته ويردُّ عليه عذره قائلا له: "ومن يرد عليه كتابك فليس يعلم أسرعت فيه أم أبطأت وإنما ينظر أصبْت فيه أم أخطأت وأحسنت أم أسأت"[2]، "فالخوض في الشيء بالقلم مخالف للإفاضة باللسان لأن القلم أطول عنانا من اللسان وإفضاء اللسان أحرج من إفضاء القلم"[3].

ومن هذا "الحرج" الذي يحدث عند "إفضاء" اللسان يتأكد أن الكلام المنطوق ألصق بطباع الفرد وبمزاجه وسجاياه بخلاف الكلام المكتوب الذي يقف فيه القلم طويلا يتخير عباراته ويصححها بعيدا عن ضغوط الواقع وضروراته وحرجه.

وللتوحيدي نص آخر يفرق، فيه، بين خطأ الناطق وخطأ الكاتب يقول فيه: "إني لا أعجب من رجل تكلم بين قوم فأخطأ في كلامه، أو قصّر في حجة، لأن ذا الحجة قد تناله الخجْلة، ويدركه الحصَر[4]، ويعزب عنه باب من أبواب الكلام، أو تذهب الكلمة، ولكنّ العجب ممن أخذ دواة وقرطاسا وخلا بعقله، كيف يعزب عنه باب من أبواب الكلام أو يذهب عنه وجه من وجوهه"[5].

---

(1) المصدر السابق، ج1، ص65.

(2) نفسه، ج1، ص65.

(3) المصدر السابق، ج1، ص201.

(4) حصر الرجل حصرا: لم يقدر على الكلام (ينظر: لسان العرب، ج4، ص193).

(5) البصائر والذخائر، ج 7، ص69.

وهنالك موقف آخر للتوحيدي تناول به الفرق بين المنطوق والمكتوب، ولكن بطريقة أكثر علمية وشمولية، وذلك حينما يشير إلى الفرق بين المسموع والمبصر حيث يقول: لكن الفرق بين السمع والبصر في أبواب كثيرة: ألطفها أن أشكال المسموع مركبة في بسيط، وأشكال المبصر مبسوطة في مركب[1].

يبدو كلام التوحيدي في هذا النص أكثر علمية وأقرب إلى الوصف السيميائي الدقيق؛ فهو يتعرض للسمع والبصر بوصفهما كيفيتين تتم بهما الدلالة في أي شكل من أشكال المسموع أو المبصر ومنها المنطوق والمكتوب، والسمع والبصر عند السيميائيين يشكلان خاصية مُهمة من خصائص النظام السيميائي، ذلك أنهما يحددان الكيفية التي يعمل بها النظام[2]، ولا يكتفي التوحيدي بالإشارة إلى نوع الكيفية التي يعمل بها المنطوق والمكتوب فحسب بل يشير كذلك إلى الطريقة التي يتحرك بها شكل الدلالة في كل منهما، فإذا كان شكل المسموع - ومنه المنطوق - مركبا في بسيط، بحيث يتكوّن، في بنائه الكلي المركب، من أجزاء بسيطة في مركب، بمعنى أنه يأخذ شكل أصوات تتتابع زمنيا، فإن شكل المبصَر - ومنه المكتوب - مبسوط في مركب، بمعنى أنه يأخذ شكل المركب من أول ما تلتقطه عين القارئ بخلاف المسموع الذي تلتقطه الأذن مفرقا عبر أصوات متعاقبة.

في ضوء ما جاء في النصوص السابقة يمكننا أن نشير إلى أهم الاختلافات القائمة في تصور التوحيدي بين المنطوق والمكتوب، وهي اختلافات نلاحظ أنها تدل على تفكير سيميائي واضح المعالم والأبعاد:

- إن الكلام المكتوب يبدو أكثر خضوعا لمبدأ القصدية Intentionalité من الكلام المنطوق، بناءً على أن الشخص الكاتب يختار ألفاظه اختيارا يعتمد على حركة حرة متأنّية بطيئة، بينما يجد الشخص المتحدث (الناطق) نفسه مضطرا للحدّ من إرادته عن طريق الكلام بحركة سريعة في مواجهة آخر.

---

(1) الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص84.

(2) ينظر: مدخل إلى السيميوطيقا، (مقال: سيميولوجيا اللغة، لإميل بنفست)، ج2، ص16.

- يرتبط الكلام المنطوق بمزاج المتكلم وبطباعه وهيئته المرافقة لسياق الكلام بناءً على خضوعه لضرورات الواقع وملابساته المادية والنفسية، وتبدو كلمة "أحرج" التي ساقها التوحيدي في نصه السّابق أدلّ على ذلك.
- توحي كلمة "مضطر" الواردة في نص التوحيدي بأن الكلام المنطوق قد يذكر فيه صاحبه ما لا يقصد قوله ما دام في حكم المضطر الذي يمارس فعل الكلام تحت ضغط جملةٍ من الظروف كالمواجهة، والسرعة، والخجلة، والطبيعة، والمزاج، وغير ذلك مما لا يستطيع أن يزيل أثره في توجيه الكلام وتحديد دلالته.
- يخضع المكتوب في حركة إجرائه الدلالي للإبصار، وفي ذلك ما يجعله نصا جاهزا في عين القارئ بكامل أجزاء نظامه المركب، وعرضة للبقاء والدّوام، بينما يخضع المنطوق في حركة إجرائه الدلالي للسمع، ولهذا فهو عرضة للحدث "الآني المشهود" المرتبط بأصوات متقطعة في انتظام (مركبة في مبسوط)؛ يقول التوحيدي فيما يُلمح إلى هذا الفرق: "خط القلم يقرأ بكل مكان وفي كل زمان، ويترجم بكل لسان، ولفظ اللسان لا يجاوز الآذان... وإنما اللسان للشاهد لك والقلم للغائب عنك"[1].

إن الجدير بالملاحظة في تفريق التوحيدي بين المكتوب والمنطوق انتباهه لأثر ظروف المقام في صياغة الشكل الإجرائي المنتج للمعنى، أو ما يسميه السيميائيون بسياق المقام contexte de situation، فإذا كان الكاتب لا يحتاج من الاستعدادات المقامية، لإنشاء معانيه، سوى فعل الكتابة بوجود قلم وورقة، فإن المتكلم يكون بحاجة – إلى جانب القيام بالفعل اللغوي – إلى مجموعة من الأفعال غير اللغوية الماثلة في ظروف المقام.

---

(1) رسائل التوحيدي، ص 256.

الفصل الثالث

من معالم التفكير السيميائي لدى التوحيدي في قضايا الأدب والنقد

الفصل الثالث

من معالم التفكير السيميائي لدى التوحيدي في قضايا الأدب والنقد

لم تكن السيميائيات، مع بيرس وسوسير، في مثل المستوى الذي آلت إليه بعدهما، نظرا لأن ما قدماه كان غضا طريا قريب الجذور، ولم يكن قد تجاوز حدود النظرة الخام، ولم يكن بوسعه أن يدرك مرحلة الاستقرار والتبلور وهو لا يزال في مرحلة التعريف والاكتشاف.

وتكفي الإشارة إلى أن سوسير لم يزد عن تقديم تصور عام عن هذا العلم حينما تنبأ بظهوره حيث يقول واصفا عجزه عن معرفة ما سينجم عنه من قوانين ونظريات: "ولكون خلقها (يعني السيميائيات) لم يتم بعد، فإنه ليعز علينا أن نعرف ما ستؤول إليه"[1].

لذا كان لزاما على السيميائيات أن تشق طريقها ممتدة بين مختلف المعارف والتخصصات، وأن تتشعب دروب البحث فيها متفتقةً عن رؤى جديدة ومفاهيم ونظريات جديدة، وأن تسعى إلى تحديد مكانها بين العلوم والفنون، منافسةً بذلك الإبستمولوجيا أو فلسفة العلوم[2] Epistimologie بوصفها علما لا يُدرس لذاته، بل يتوخى المعرفة العميقة لمختلف ظواهر الوجود والوعي الاجتماعيين بواسطة البحث عن مظهرها الدال، ودلالتها الممكنة في الماضي والحاضر والمستقبل"[3].

(1) دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص 27.

(2) الإبستمولوجيا (أو فلسفة العلوم) هي منهج يقوم على فحص مناهج العلماء ونقدها، وتحليل عناصر البناء العلمي ككل، وتناول مشكلات العلم من جوانبها المعرفية (ينظر: ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم (المنطق الأرسطي)، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ج1، ص11).

(3) مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيمولوجية المعاصرة، (ترجمة حميد لحمداني وآخرين)، ص10 (مقدمة الترجمة).

لقد استطاعت السيميائيات – في ظل هذه الشمولية – أن تكون "محاولة جادة لربط المعرفة الإنسانية، بعد أن أدى الإفراط في التخصص إلى عزل حقولها الواحد عن الآخر"[1]. ولا تتوقف أهمية الجهود السيميائية عند مجرد الربط بين فروع هذه المعرفة بل إنها تعمل – من خلال هذا الربط – على إحداث علاقات حوارية بناءة، تتلاقح فيها المفاهيم والرؤى من أجل المزيد من التطور والنضج والغناء.

ويعتبر النص الأدبي أهم نظام سيميائي يمكن أن يجسد هذه العلاقات الحوارية، وذلك من خلال ما يتقاطع، ضمنه، من أنظمة وسياقات مختلفة تتداخل فيما بينها وتتفاعل وسط شبكة من العلاقات هي بمثابة علامات كبرى، يدرس، من خلالها، "علماء السيميوطيقا[2] الثقافة على أنها النظام السيميوطيقي الأشمل الذي يحوي كل الأنظمة الأخرى"[3].

في البداية، اتخذت الدراسة السيميائية وجهة لسانية، وذلك في ظل الامتداد الواسع الذي حظيت به لسانيات سوسير، خاصة وأنها علم تضمَّن، منذ طروحاته الأولى كثيرا من أسس الدرس السيميائي ومفاهيمه[4]، وتبنى آراءه وطموحاته.

عرفت الدراسات اللسانية تحولا مُهما من مرحلة الدراسة الوصفية التي تتعامل مع اللغة "على أنها نظم مجردة، كما ذهب إلى ذلك فرديناند دي سوسير"[5]، إلى مرحلة التعامل مع اللغة بوصفها عملية اتصال واقعية، مثلما فعل جاكبسون حينما عرض، في مقاله المشهور "اللسانيات الشعرية" (1963)، الوظائف المختلفة للغة في إطار نظرية التواصل. وفي ظل هذا التحول، وفي ظل استمرارية الجدل الذي ساد علاقة اللغة الطبيعية بالأنظمة السيميائية

---

(1) مدخل إلى السيميوطيقا، (مقال: علم العلامات (السيميوطيقا))، ج1، ص 12.

(2) نفضل استعمال المصطلح العربي (السيميائيات) مادام موجودا.

(3) مدخل إلى السيميوطيقا، (مقال: علم العلامات (السيميوطيقيا)، لفريال غزول)، ج1، ص81.

(4) من بين هذه المفاهيم: مفهوم التقابل Opposition الذي يعمل ضمن علاقات الترابط أوالاستبدال Paradigme وعلاقات التركيب Syntagme، ومفهوم السمات المميزة Trais Pertinent، ومفهوم النظام système، وعلاقته بمفهوم قيمة العلامة، وغيرها..

(5) يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص 82.

الأخرى، لم يكن بد من أن تمتد السيميائيات إلى اللغة من حيث هي إبداع وفن، الأمر الذي أدى، فيما بعد، إلى ظهور ما يسمى "السيميائيات الأدبية".

والحقيقة أن الاهتمام بالسيميائيات الأدبية ظهر منذ أن بدأ انشغال اللسانيين بالتحري عن منهج وأدوات تمكنهم من وصف الإنتاج الأدبي[1]. وقد كان أول من خاض غمار هذا الميدان هم الشكلانيين الروس[2] ولسانيي حلقة براغ[3] الذين برز تجديدهم في رؤيتهم للفن بأنه واقعة سيميائية[4]. ثم تتابع الدارسون والمحللون للنص الأدبي مقبلين على قراءته، وتفسير غوامضه على ضوء ما جاءت به ملاحظاتهم من مفاهيم سيميائية استخلصوا وظائفها وآلياتها مما استلهموه من دروس سوسير، أو مما استوحوه من تجاربهم[5] أثناء تحليلهم للنصوص الأدبية. ولم يعد غريبا – بعد ما شاعت ظاهرة التحليل السيميائي للنصوص – أن يستعمل النقاد في قراءاتهم النقدية وتحليلاتهم مصطلحات نقدية جديدة، مثل: النص، والتناص، والنصية، والتنصيص، والخطاب، والتأويل، والقراءة، وأدبية النص، ومرجعية النص، والمعنى الإيحائي، والانزياح، وغيرها من المفاهيم التي بلغت من الأهمية بحيث يصلح أن يكون كل واحد منها بحثا قائما برأسه.

وفي المباحث التالية سنحاول أن نكشف عمّا يمكن أن تحمله آراء التوحيدي الأدبية من مقاربات لهذه المفاهيم السيميائية من حيث هي أدوات إجرائية لإنتاج المعنى الأدبي.

ولأن مفهوم الأدبية Littérarité حظي باهتمام كبير في دراسات السيميائيين واللسانيين والنقاد، نظرا لوظيفته الشمولية في وصف ظاهرة النص الأدبي، ولصفته العلامية (أي أن سماته النوعية هي عبارة عن علامات مميزة بين النص الأدبي وغير الأدبي) فقد أفردنا له – قبل التعرض لمعالمه عند التوحيدي – مبحثا مستقلا للتعريف به، واستعراض

---

(1) ينظر: مدخل إلى السيميوطيقيا، (مقال السيميوطيقيا: حول بعض المفاهيم والأبعاد، لسيزا قاسم)، ج1، ص17.

(2) من ممثلي هذا التيار: ر. ياكبسون، وي. تينيانوف، وف. شلوفسكي.

(3) أبرزهم: ن. تروباتسكوي، ور. جاكبسون، وس.كارفسكي، وأ. مارتيني.

(4) ينظر: دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد2، 87/ 1988، ص23 – 24.

(5) نقصد بذلك المفاهيم السيميائية التي يستند أصحابها إلى تجاربهم الشخصية في تفسير النصوص مثلما فعل النقاد البنيويون الفرنسيون، أمثال ر. بارت، وج. ديريدا، ول. شتراوس.

خصائصه، بإيجاز، ضمن وجهات النظر المختلفة للسيميائيين والنقاد الغربيين الذين يُعدّون أول من نبه إليه ووضع قواعده.

1- أدبية النص في الدراسات النقدية المعاصرة:

ليس من السهل تحديد الشروط والمفاهيم التي تقاس بها حدود أدبية النص" نظرا لتشعب المنظور الدلالي لهذه الكلمة، واختلاف مناهج النقد والتحليل حولها، هذه المناهج التي يقوم أغلبها – أساسا– على مفهوم الحدس الفردي" بوصفه قاعدة منهجية مهمة ينطلق منها تحليل النصوص الأدبية وفهمها.

والواقع أن الوسائل المؤدية إلى معرفة الواقعة الأدبية الفردية وفهمها تختلف عن الوسائل المعتمدة في علوم الطبيعة. إن "الحدس الفردي" ينبغي أن يصاحب، منذ البداية، تحليل كل إنتاج فني فردي، فعلى الباحث في هذا الميدان أن يكون متذوقا للأدب[1].

يعد مفهوم الحدس الفردي" بسبب انبنائه على الأحكام الذاتية، سببا قويا في تعدد الأذواق والأيديولوجيات وتصارعها واختلاف مناهجها المقعدة لها بحيث لم يسلم من تأثيراته حتى أكثر المناهج تبنيا للعلمية والموضوعية[2].

---

(1) ينظر: إلرود إيش، (منهج الدراسات الأدبية، ترجمة: محمد العمري)، مجلة دراسات أدبية ولسانية وسيميائية، العدد (2)، 1988، ص10.

(2) مثل المنهج التاريخي الذي يسعى إلى الموضوعية في بحثه عن الأحكام التوثيقية لمدى نسبة النص إلى صاحبه، والمنهج البنوي الذي يدرس لغة النص الأدبي دراسة شكلية مجردة.

وقد أدى الاختلاف بين هذه المناهج – في الدرس السيميائي – إلى صعوبات على مستوى المعنى، هذا الأخير الذي أصبح عُرضة للصراع والمغالبة ولأخذ مراكز قوى تنطلق منها الرموز[1]، في ظل رؤية أحادية ضيقة، يصر كل منهج، من خلالها، على النظر في العمل الأدبي من جانب واحد يبحث فيه عن المعنى على حساب الجوانب الأخرى[2].

يُعرّف مفهوم الأدبية Littérarité بأنه الخاصية النوعية للنص الأدبي[3]، ومن تعريفات رومان ياكبسون[4] (R. Jkobson) له تحديده بأنه "ما يجعل من عمل مّا عملا أدبيا"[5]. إن في هذا التحديد ما يقتضي، منهجيا، إبعاد أي عنصر من العناصر التي لا تساهم في بيان خصائصه النوعية (Caractères Spécifiques)، وبناءً عليه يصبح وجود أي واقعة أدبية متعلقا بنوعيتها المتميزة[6].

وفيما يلي نحاول الوقوف على حدود الخصائص النوعية المميِّزة لأدبية النص، وذلك عن طريق تلخيصها في شكل مواقف نقدية نستمدها من وحي الاختلافات القائمة بين الاتجاهات والمدارس النقدية الحديثة والمعاصرة، وهي كالتالي:

– تحليل النص انطلاقا من صفته الإنشائية المرتكزة في "المقام الأول على العناصر النصية وعلى العلاقات المتبادلة فيما بينها، وعلى الوظيفة التي تؤديها في مجمل النص"[7]، أي

---

(1) جماعة من الأساتذة الباحثين، الحدود بين المدارس اللسانية، (ينظر: دراسات (س، أ، ل)، العدد 03، 1986، ص137.

(2) ينظر: التصنيف الذي وضعه هنريش بليث في كتابه: البلاغة والأسلوبية مقسما الاتجاهات الأسلوبية في النقد (التي تركز على عنصر واحد) إلى: الاتجاه التعبيري (المرسل)، والاتجاه التأثيري (المتلقي)، والاتجاه المحاكي (علاقة النص بالموضوع) والاتجاه التأليفي (بنية النص اللغوية)، مضمنا تصنيفه اقتراح تحليل سيميائي يهتم بكل عناصر النموذج التواصلي من أجل استيعاب بنية النص الأدبي في جميع أبعادها الدلالية والتداولية [البلاغة والأسلوبية (ترجمة محمد العمري)، منشورات دراسات سال، ط1، 1989، ص10).

(3) R. Escarpit, L'écrit la communication , Edt Boudene Alger, 1993 , p61.

(4) رومان ياكبسون(1826 – 1983) أحد كبار اللسانيين في القرن العشرين، أصله من موسكو ساهم في تأسيس حلقة براغ سنة 1928، وقد كان لكتاباته أثر كبير في الدراسات المتعلقة بالأسلوبية اللسانية والصوتيات (Phonologie) البنيوية، من أعماله: المبادئ الأساسية للكلام (1956) والبنية الصوتية للكلام (1979).

(5) Jakobson.R, Questions de poétique – Ed (Seuil) 1973, P/15.

(6) إلرود إيش، (منهج الدراسات الأدبية)، مجلة دراسات (س أ ل)، العدد (2) 1988، ص23.

(7) نفسه، ص22.

بالتعرض إلى العناصر الأدبية مثل: الانزياح الدلالي، والدلالة الإيحائية، والوزن والقافية في الشعر، وغيرها.

- الكشف عن الشكل الانفعالي – داخل النص الأدبي[1] – لتجربة المبدع النفسية الفردية التي تكون أحيانا غير واعية ضمن سياق تاريخي معين[2].
- تحليل النص بالتركيز على المعالم الأسلوبية الدالة على شخصية الكاتب، وعقليته، وتوجهه الفكري[3]، وذلك عن طريق الاستعانة بالظروف التاريخية المرافقة لفعل الكتابة.
- تحليل النص بصفته أثرا في القارئ من خلال الاهتمام بالمفهوم التأثيري أو العاطفي للأسلوب[4]، في إطار البعدين التداولي[5] والدلالي.
- تحليل النص الأدبي من خلال أسلوبه في حالة اعتباره تقليدا لواقع مّا في نص مّا، وذلك بالتعرض للمفهوم المحاكاتي والانعكاسي للأسلوب الذي يدور حول العلاقة بين الأسلوب والموضوع الممثل به[6].
- تحليل النص الأدبي بصفته واقعة سيميائية متكاملة، عن طريق رؤية شاملة تسعى إلى استنطاق جميع العناصر الدالة في مقام التواصل الأدبي (النص، الناص (الكاتب))، المتلقي (القارئ أو السامع) [7].

---

(1) يتبنى هذا الموقف التحليلي أنصار "النقد الجديد" وعلى رأسهم رولان بارت.

(2) ينظر: Escarpit.R , L'écrit et la communication,... P/ 61.

(3) يتمثل هذا الموقف التحليلي في اتجاه النقد التاريخي (ينظر لمزيد من الاطلاع: هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ص33).

(4) ينظر: هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ص 34.

(5) التداولية تظهر عند أولئك الذين يهتمون بآثار الخطاب في المتكلمين والمستمعين من سوسيولوجيين، ومعالجين نفسانيين، ومتخصصين في البلاغة، وممارسي التواصل، ولسانيي تحليل الخطاب، ويعرفها بعضهم بعلم الاستعمال اللغوي، وهنالك من يعرفها بأنها فرع من السيميائيات يحتفل بمعالجة العلاقة بين العلامات ومستعمليها. (ينظر: فرنسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، (تر/ سعيد علوش)، مركز الإنماء القومي، (د.ت)، ص29).

(6) ينظر: فرنسواز أرمينكو، (مقال: المقاربة التداولية)، دراسات أدبية ولسانية وسيميائية، العدد 4، 1986، ص35.

(7) ينظر إلى هذا المستوى بصفته اقتراحا طموحا للنظر إلى العمل الأدبي من منظور مقامه التواصلي الشامل (ينظر اقتراح هنريش بليث في الفصل الأخير من كتابه: البلاغة والأسلوبية، ص ص41- 60).

وعلى الرغم من هذا التباين في التعامل مع أدبية النص فإن مفهومها يظل جانبا مهما من جوانب الدراسة السيميائية؛ فإذا كان موضوع السيميائيات هو دراسة المعنى وتتبع أشكال وجوده[1]، فإن مفهوم الأدبية هو الإطار المنهجي الذي على أساسه يتم دراسة أشكال المعنى الأدبي وآليات إنتاجه وعمله؛ ومن ههنا تستمد أدبية النص مشروعيتها بوصفها موضوعا سيميائيا.

2- ملامح أدبية النص عند أبي حيان التوحيدي:

قبل الشروع في تسجيل ملامح أدبية النص عند التوحيدي لابد من الإشارة – بإيجاز– إلى الظروف التاريخية لفن الكتابة في القرن الرابع هجري، حتى نضع دراسة هذه الملامح في إطارها التاريخي، الذي يُثبت لها أصالتها الفكرية، وتميزها الفني.

حينما نتتبع مراحل تاريخ الأدب العربي نجد أن فن الكتابة لم يلتمس معالم تكوينه إلا في مطلع العصر العباسي الذي تأثرت فيه العقلية العربية الإسلامية بحركة فكرية نشطة اتسمت بعمق التفكير، ودقة الملاحظة، وبعد النظر، وذلك بسبب التفافها حول الدرس الديني، تحاول فهمه، والمحافظة على لغته، وتسعى إلى استثمار نصوصه الشرعية في مجالات الحياة الفكرية والأدبية المختلفة. وهذا في ظل الاطلاع الواسع على علوم وحضارات الأمم الأجنبية والاحتكاك بأهلها. وقد أدى ذلك إلى تعدد منازع الفكر، وتنوع مشاهد الحضارة، وكثرة الأغراض التي خلقتها الحياة الجديدة، وضعف السليقة العربية، وفشو اللحن، كل هذا جعل من الكتابة صنعة معقدة في قواعدها وأساليبها[2]، ولقد كان القرن الرابع – وهو العصر الذي بلغ فيه الاحتكاك بثقافات الشعوب الأخرى مداه – هو العصر الذي اكتملت فيه خصائص هذه الصنعة، وظهرت فيه ظهورا قويا، لأن كتابه أرادوا متعمدين أن تكون لهم

(1) ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء– المغرب، 2003، ص 17.

(2) رسائل أبي حيان، تحقيق إبراهيم الكيلاني، ص 116.

شخصية فنية تظهر في تجسيم ما كان أسلافهم يشيرون إليه من أنواع المحسنات اللفظية والمعنوية[1].

وحتى يستجيب النص الأدبي لهذه الصنعة لا بد له من خصائص فنية كفيلة بأن تفي بغرض الصناعة الأدبية، وتستجيب للمؤثرات الثقافية والحضارية المذكورة آنفا، ومن أهم هذه الخصائص ما يلي:

1- التعامل مع النص الأدبي بوصفه صناعة تعتمد على الزخرفة اللفظية، ولذا كانت أولى خصائص الكتابة الأدبية في هذا العصر إيثار البديع، فقد كان الكتاب السابقون يميلون إلى المحسنات البديعية، ولكن في غير إسراف، فلما جاء كتاب القرن الرابع قصدوا إليها قصدا، وأسرفوا في توشية الكتابة بفنون التورية، والموازنة، والمطابقة، والجناس[2].

2- التزام معظم الكتاب والأدباء بالسجع، وتعمد الكتابة فيه بشكل لافت للنظر، ولم يتحرر من هذا الالتزام إلا عدد قليل، سواء ممن آثر الحرية في صياغة نصوصه[3]، أو ممن أبقى على السجع ولكن دون مبالغة أو إسراف، كالتوحيدي الذي يشبّه أثره في التحسين بأثر الملح في الطعام[4].

3- تأثر الكتابة النثرية الأدبية بخصائص الشعر من خلال تعرض الكتاب لموضوعاته (الغزل، والمديح، والهجاء، والفخر، والوصف..) مما أدى إلى انتقال محاسن الشعر إلى النثر، كالاستعارة، والتشبيه، والخيال، وبهذا أصبح النثر أقدر على الوصف لخلوه من الوزن والقافية[5].

(1) زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، ج1 ، ص 135.

(2) نفسه، ج1، ص127.

(3) مثل: ابن مسكاويه، وابن فارس، والجرجاني، والأصفهاني، وغيرهم..

(4) ينظر: البصائر والذخائر، ج2، ص62.

(5) ينظر: زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، ج1 ، ص130.

2-1- مذهبه الأدبي المتميز:

كان أبو حيان التوحيدي ذا نزعة أدبية متميزة بـدت ملامحهـا غريبـة في عـصرٍ فـضل أدباؤه أن ينصرفوا، في تنافسهم، إلى إبراز المقدرة على الصناعة اللغوية، واستعمال الزخـارف البديعية، مما جعله يخرج عـن طـريقتهم[1]، ويتمـرد عليهـا[2]، بـل ينتقـد أسـاليبها، ويهـاجم أنصارها هجوما يصل – أحيانا- إلى حد السخرية والتهكم، مثلما فعل في نقده للوزيرين أبي الفضل ابن العميد، والصاحب بن عباد في مواضع كثيرة من كتبه، لا سيما في كتابـه: "مثالـب الوزيرين" الذي يقول فيه ساخرا من سـجع الـصاحب: "الـسجع بالنـسبة لهـذا الرجـل بمنزلـة العصا للأعمى، والأعمى إذا فقد عصاه فقد أقعد، وهذا إذا ترك السجع فقد أفحم"[3].

وتكمن أهمية هذه النزعة الفنية المتمردة عند التوحيدي في كونها تجسد خلفية الرؤيـة الفنية والنظرة الفلسفية التي يؤسس عليها رؤيته المتميزة لخصائص النص الأدبي، وسنـشير إلى ملامح هذه النزعة، فيما سنتوصل إليه من نتـائج خـلال مباحـث هـذا الفـصل، لا سـيما في مبحث: "الصناعة والطبيعة".

وفيما يلي سنحاول أن نبين، بشيء من التفصيل، رؤيته لأهم السمات المحددة لأدبيـة النص، والتي يمكن أن نتبيّن من خلالها معالم تصوره لآلية إنتاج المعنى الأدبي. ولنبـدأ بنظرتـه لمفهوم البلاغة.

---

(1) لا يتمثل خروج التوحيـدي عن هذه الطريقة إلا في الخاصيتين الأوليين (صناعة الأدب، والإكثـار مـن الـسجع)، أمـا الخاصية الأخيرة (امتلاك النثر لخصائص الشعر) فقد قدم التوحيدي، من خلالها، أنموذجا عاليا من التفنن والإبداع. ولنا وصف لهذا الأنموذج في مبحث من المباحث اللاحقة.

(2) على الرغم من أنه يـشترك في هـذا الخروج مـع مجموعـة قليلـة مـن الكتـاب أمثال: البـاقلاني، والـشريف الرضـى، والعسكري، والآمدي، (ينظر: زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، ج1، ص137)، لا سيما في مبـدأ التحـرر مـن أسلوب الزخرفة والتكلف إلا أنه يظل متميزا عنهم بنزعته الفنية المتمردة، وذوقه الخاص، ومزاجه المتفـرد، وسـنقف على ملامح بعض هذا التفرد خلال تعرضنا، في المباحث الموالية، لخصائص أدبية النص عنده.

(3) مثالب الوزيرين، ص88.

2-2- نظرته لمفهوم البلاغة:

تصدى التوحيدي لبيان مفهوم البلاغة ومناقشة خصائصها الأدبية في مواضع كثيرة من كتبه، قد تشكل – حينما تخضع نصوصها للمنهجة والتبويب- دستورا كاملا لفن الكتابة يمكن للكتاب والمنشئين أن يستدلوا به على الأسلوب المثالي.

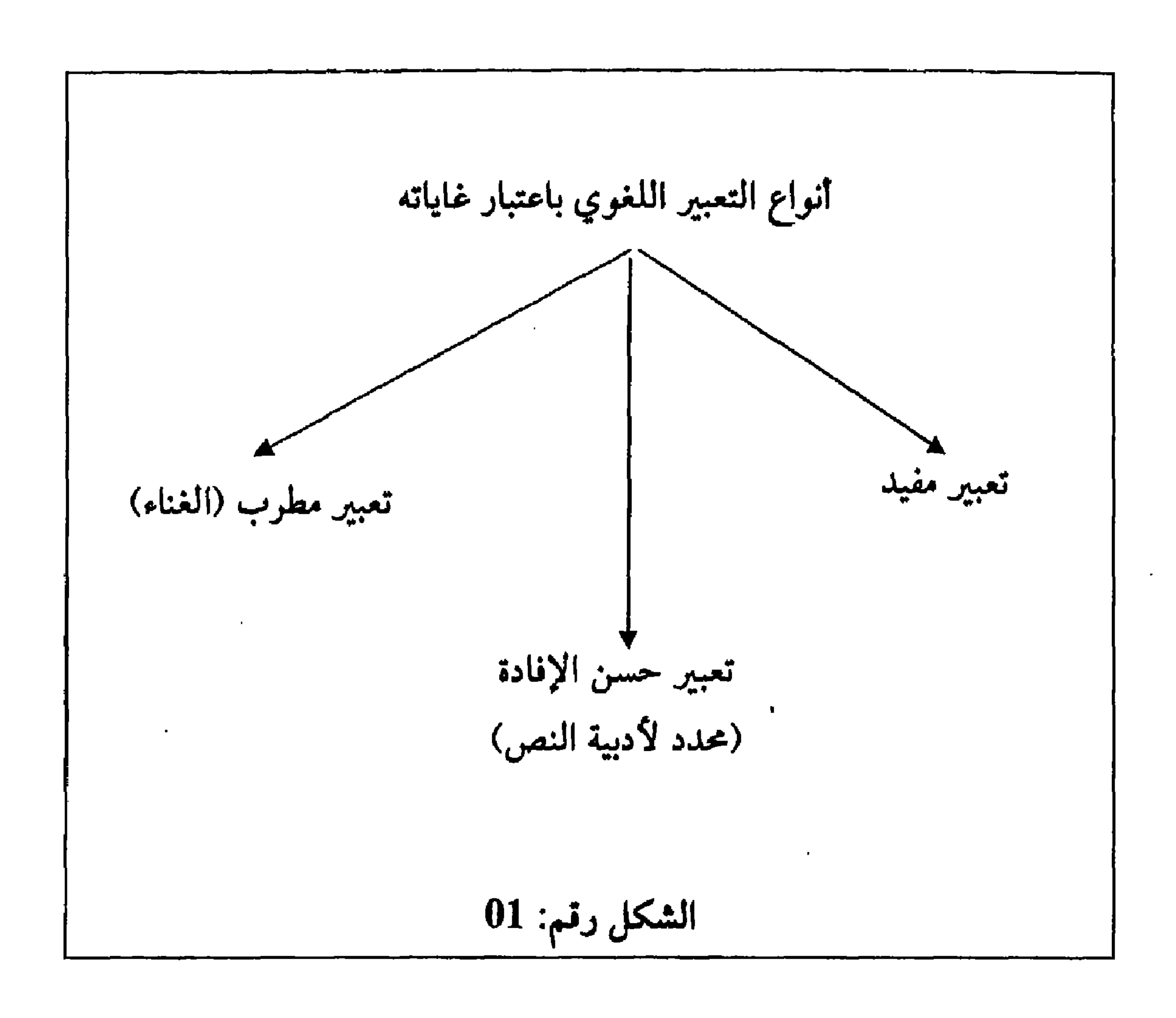
يخضع تحديد سمة الأدبية في مفهوم البلاغة – عند التوحيدي- للتقسيم الذي وضعه لأنواع الكلام؛ فهو يرى أن الكلام ينقسم – باعتبار غاياته التواصلية- إلى ثلاثة أقسام يحدد اثنين منها بقوله: "إن الغرض الأول في الكلام الإفادة[1] [...] والثاني تحسين الإفادة"[2]، وهناك غرض ثالث للكلام إذا ما مازجه اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقار[3]. إن من أهم ما يوحي به هذا التقسيم لأنواع غايات الكلام إبرازه السمة النوعية المميزة للأثر الأدبي الذي يسعى إلى "تحسين" الإفادة بخلاف الكلام العادي الذي يكتفي بمجرد الإفادة أو الإفهام. وفيما يلي شكل بياني لأنواع التعبير اللغوي باعتبار غاياته، على ضوء ما تصوره التوحيدي:

---

(1) يسميها التوحيدي في مقام آخر: إفهاما (ينظر: الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص144).

(2) مثالب الوزيرين، ص 294.

(3) ينظر: الإمتاع والمؤانسة، ج 3، ص144.



الشكل رقم: 01

ولأن التوحيدي يربط الأثر الأدبي بجانب الحسن فيه فهو يردُّ قول من قال بأنه "يكفي من حفظ البلاغة ألا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق"[1]، موضحا أن الإفهام قد يقع من الناطق ولا يكون بما أفهم بليغا[2]، إذ "البلاغة أن يصيب الناطق بالطبع الجيد، والصناعة المجتلبة، أو بهما وإن أساء فهم السامع لقصور طباعه، أو بعده عن أساليب الفضيلة [...] وإنما البليغ الذي يبلغ القصد بأقرب طرق الإفهام مع حسن الغرض"[3].

يمكننا أن نستنتج من النصوص السابقة انتباه التوحيدي لأمرين مهمّين:

---

(1) البصائر، ج 1، ص369.

(2) نفسه، ج1، ص369.

(3) نفسه، ج1، ص369.

الأول: رؤيته للبلاغة بأنها أداة وظيفية لتحقيق المعنى قبل كل شيء؛ يقول معرِّفا حد البلاغة على لسان أحد شيوخ العلم: "هي ما أدى المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ"[1]، أي أن تأدية المعنى هي القاعدة الإجرائية الأساس في إنشاء النص الأدبي، أما عرض المعنى في أحسن صورة من اللفظ فهو شرط إضافي لإنجاز العمل الأدبي. وعن طريق هذا الشرط تبرز السمة النوعية الدالة على ما يميز المعنى الأدبي عن غيره. إن في هذا المستوى من التصور ما يعكس معالم الرؤية السيميائية، بشكل واضح، ذلك أن التوحيدي ينطلق، في وضعه لشروط البلاغة، من احتفائه بالمعنى وبآلية تحقيقه، مع مراعاة السمات الأدبية والأسلوبية المميزة للطريقة الخاصة التي يُؤدَّى بها المعنى الأدبي، وهو ما سنقف على معرفته خلال المباحث اللاحقة.

الثاني: رؤيته للبلاغة وتحديده لقواعدها من وحي ملاحظاته النقدية الجادة لنظام اللغة الأدبية ضمن إطارها التداولي الخاضع لأذواق المجتمع، ولقيمه الاستعمالية.

لكن التوحيدي – بعد ذلك – لا يكتفي بأن يشير إلى مفهوم البلاغة بارتباطها بغرض "التحسين" إنما يضيف إلى ذلك تحديده لما يوحي بأدبيتها المتمثلة في السمات الفنية المميِّزة للعمل الأدبي في إطار هذا التحسين، أي السمات الفارقة بين النص الأدبي والنص الذي يخرج عن سلسلة النصوص الأدبية لمجانبته تلك السمات، ولو كانت صياغته خاضعة لغرض التحسين. فهو يرى أنّ "نظام البلاغة وعقدتها والذي عليه المدار والمحار أن يكون طالبها مطبوعا بها مفطورا عليها، قد أعين بشهوة في النفس، وأدب من الدرس، فإنه متى اختل في أحد الطرفين فقد بدا عواره ولصق به عاره، والآفة فيها من الدخلاء إليها الذين يستعملون الألفاظ ولا يعرفون موقعها، أو يعجبهم الاتساع ويجهلون مقداره، أو يروقهم المجاز ويتعدون حدوده، أو يحسن في حكمهم التصريح ولعل الكناية هناك أتمّ، والإشارة فيه أعمّ، وهذه الخلال نجدها في قوم عدموا الطبع المنقاد في الأول، وفقدوا المذهب المعتاد في الثاني، والسر كله أن تكون ملاطفا لطبعك الجيد ومسترسلا في يد العقل البارع ومعتمدا

[1] البصائر والذخائر، ج1، ص145.

على رقيق الألفاظ، وشريف الأغراض مع جزولة في معرض سهولة، ورقة في حلاوة بيان، مع مجانبة المجتلب وكراهة المستكره"[1].

نفهم من النص السابق أن التوحيدي ينفي أن يكون النص بليغا بمجرد احتوائه على غرض الحسن، إنما النص البليغ، في نظره، هو الذي تتوفر فيه – إلى جانب سمة الحسن- خصائص وسمات وضعها، ورسَمَ خطتها واضحة، وحكمَ على كل من جانبها – ممن سماهم بالدخلاء – بالركاكة، والهجنة[2]، وانعدام الطبع، والقصور. وإن في وصف التوحيدي لهؤلاء الكتاب بـ"الدخلاء" ما يوحي بالحكم على كتاباتهم بأنها خارجة عن سمة "الأدبية".

ويمكننا تلخيص هذه السمات – مثلما وردت في نص التوحيدي السابق- كالتالي: الطبع الجيد في نفس الأديب، والدربة والمهارة الكافية لصناعة الأدب، واستعمال الألفاظ في موقعها (مراعاة ظروف ومقامات النص الأدبي)، ورقة المعاني وحلاوة بيانها (تحقيق غرض الحسن)، ومجانبة التكلف، وفي المباحث الموالية سنتناول هذه السمات بشيء من الشرح والتفصيل، محاولين – قدر الإمكان – تحديد مقارباتها السيميائية الممكنة كلما سمح الأمر بذلك.

2-3- سمات الدلالة الأدبية عند التوحيدي:

تنقسم أنماط التعبير العلامي – عند اللسانيين والسيميائين- إلى نمطين هما: نمط التعبير الحسي، ونمط التعبير العقلي، وهنالك إشارة لبيار غيرو Piérre.G يذكر فيها هذه النمطين، ضمن شرحه لوظائف التبليغ عند ياكبسون، ويبين أهميتهما في إدراك العلامات، ويسميهما الأسلوبين الكبيرين للتعبير العلامي[3].

---

(1) المصدر السابق، ج1، ص364.

(2) يقول التوحيدي في: "مثالب الوزيرين": والهجنة التي ليس بعدها هجنة، والركاكة التي ليس فوقها ركاكة الولوع بالغريب، وما يشكل فيه الإعراب، ويتجاذبه التأويل، ص94.

(3) ينظر: بيار غيرو، علم الإشارة (السيميولوجيا)، ص34، 35.

وقد سبق أن رأينا، خلال الفصل الأول[1]، كيف تمكن التوحيدي – في ضوء إدراكه للفرق المنهجي بين النمطين- من التمييز بين الدلالة "العقلية" المستمدة من وعي الذهن المجرد الذي "يعلم حقيقة الشيء على ما هو عليه"[2]، والدلالة الحسية المرتبطة بالإحساس في تعامله مع المعاني المركبة حيث تعجز "القوة العقلية عن استنباطها إلا من جهة القوة الحساسة"[3].

وفي ضوء الفرق بين هذين النمطين في التعبير العلامي يقسّم اللسانيون والسيميائيون الدلالة إلى نوعين: دلالة ذاتية Denotation (وتسمى أيضا اصطلاحية أو إشارية)، ودلالة إيحائية Connotation (وتسمى أيضا مصاحبة) [4].

أما الدلالة الذاتية فهي تعني "أن المدلول الواحد يتناسب مع دال واحد، وتقرر بالعكس أيضا كل دال يعبر عن مدلول واحد، وهذه هي حال اللغات العلمية [...] وهذه بشكل عام حال الشيفرات المنطقية"[5].

أما الدلالة الإيحائية فيمكن تعريفها بأنها كل ما تُجمِع عليه جماعة لغوية[6] مّا بالنسبة لدلالة لفظ معين، وبذلك فهي تتمثل في "أن عددا من الأنساق (مثل نسق النص الأدبي) تدل على أن دالا واحدا يستطيع أن يتخذ عددا من المدلولات مرجعا له، كما دل على أن كل مدلول يستطيع أن يعبر عن نفسه بوساطة عدد من الدوال، وهذه هي حال الشيفرات الشعرية"[7].

---

(1) ينظر: المبحث رقم: 05.

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج 3، ص136.

(3) نفسه، ج2، ص85.

(4) ينظر: مدخل إلى السيميوطيقا، (ثبت المصطلحات، لسيزا قاسم وأحمد الإدريسي)، ص171.

(5) بيار غيرو، علم الإشارة (السيميولوجيا)، ص58، وينظر أيضا: Martinet.J, Clefs pour la sémiologie, (p177.

(6) يراد بها الأفراد الذين يشتركون في استعمال ألفاظ لغوية يتناولونها في إطار أسلوبي انزياحي محدد يخصّهم دون غيرهم مثل جماعة الأدباء، أو العلماء، أو الصحفيين، أو المحامين.

(7) ينظر: بيار غيرو، ص58.

ومن هذا المنطلق تتحدد الدلالة الذاتية بأنها العنصر الثابت والموضوعي من الدلالة الكلية لوحدة من الوحدات المعجمية؛ والذي يمكن تحليله خارج سياق الخطاب، بينما تتكون الدلالة الإيحائية من العناصر الذاتية أو المتغيرة طبقا للسياقات التي تظهر فيها الوحدة[1].

ويبدو أن هذا ما جعل التوحيدي يصف العقل – وهو مرجع الدلالة الذاتية عنده[2]– بأنه "هادئ الجوهر، قار العين، واحد الصورة، ثابت الجسم"[3]، بينما يصف الإحساس بأنه "قلق الجوهر، سيَّال العين، مستحيل الصورة، متبدل الاسم متحول النعت"[4]، ولذلك فهو لا يستقر على معنى واحد، ولا يكتفي بدلالة واحدة.

يشير التوحيدي إشارة واضحة إلى الدلالتين (الذاتية والإيحائية)، وإلى الفرق الوظيفي بينهما ضمن تعرضه لطبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى إذ يقول: "وقَدِّر اللفظ على المعنى فلا يفضل منه، وقَدِّر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه؛ هذا إذا كنت في تحقيق شيء ما على ما هو به، فأما إذا حاولت فرش المعنى، وبسط المراد فاجْلُ اللفظ بالروادف الموضحة، والأشباه المقربة، والاستعارات الممتعة، وبيِّن المعاني بالبلاغة، أعني لوح منها لشيء، حتى لا تصاب إلا بالبحث عنها، والشوق إليها، لأن المطلوب إذا ظُفر به على هذا الوجه عز وحلا، وكرم وعلا"[5].

يقوم تشخيص التوحيدي، عبر النص السابق، لطبيعة العلاقة بين اللفظ (الدال) والمعنى (المدلول) على تصوره لطريقين من طرق الدلالة؛ طريق يُتناول فيه اللفظ (الدال) على ما هو به في معناه (مدلوله) الوضعي الأول بلا زيادة أو نقصان، وطريق لا يُكتفى فيه بإسناد اللفظ إلى معناه الوضعي، نظرا لمقام النص الذي يستدعي الزيادة في بيان المعنى وبسط المراد منه، ولهذا يحتاج الأمر إلى توظيف مجموعة من الأساليب (مثل: الترادف، والاستعارة،

---

(1) مدخل إلى السيميوطيقا، (ثبت المصطلحات، لسيزا قاسم وأحمد الإدريسي)، ج1، ص171.

(2) ينظر: مبحث "الحسي والعقلي" في الفصل الأول.

(3) المقابسات، 95.

(4) نفسه، ص95.

(5) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص125.

والبلاغة، والتلويح)، بحيث تُسند إليها مهمة إنتاج المعنى الإيحائي المصاحب للمعنى الذاتي الأول.

ومما يلفت الانتباه في هذا التمييز أن التوحيدي يرى أن هذا المعنى الإضافي (الذي تسميه السيميائيات الأدبية بالدلالة الإيحائية) يؤدي وظيفة بيانية جمالية لا تكتفي بمجرد نقل المعنى، وإنما تسعى إلى نقله في أحسن صورة من اللفظ، كما ورد في تعريف التوحيدي للبلاغة في نص سابق[1].

وقد توصل بعض النقاد السيميائيين إلى أهم فارقة من الفوارق الموجودة بين الدلالتين مفادها أن العلوم تنتسب للدلالة الذاتية، بينما تنتسب الفنون إلى الدلالة الإيحائية[2]، وذلك لأن الشيفرات[3] العلمية شيفرات أحادية المعنى في الأساس، وهي تُبعد كل إمكانية للتغييرات الأسلوبية الإيحائية التي توجد وتتعدد، على العكس من هذا، في الشيفرات الشعرية[4].

وقد تعرض التوحيدي لشرح الدلالة المرتبطة بالعلم الموضوعي بما يقارب هذا المعنى، حينما وصف العلم الباحث في حقيقة النفس، وفي بعض حقائق الأشياء حيث يقول: "وهذا علم كلما قلّت الحروف فيه كان المعنى بها أتم وأخلص، وكلما كثر اللفظ كان ما يراد به ويُعنى فيه أنقص، وليس كذلك باقي العلم. والسبب في ضيق هذا العلم أنه بحث عن حقائق الموجودات، وقصد إلى أعيان المعقولات والخصائص، عريةً من العلل والشبهات، بعيدةً من الشكوك والمعارضات، غنيةً عن التأويلات والاحتمالات، لأنها تصون أغراضها عن زخارف القول، وترتفع عن مواقع الاستعارة، والغلط، والتجوز، والاتساع"[5].

---

(1) ينظر: المبحث رقم: 2-2 من هذا الفصل.

(2) ينظر: بيار غيرو، علم الإشارة (السيميولوجيا)، ص 60.

(3) الشيفرة أو السنن، وهي بالأجنبية: Code، ويراد به مجموع السنن أو الأعراف التي تخضع لها عملية إنتاج الرسالة أو توصيلها. (ينظر: إيديث كيرزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، منشورات عيون، 1985، ص 266).

(4) نفسه، ص60.

(5) المقابسات، ص213.

بهذا يكون التوحيدي قد أدرك السمات التقابلية الموجودة بين الدلالة العلمية والدلالة الأدبية، فإذا كانت الأولى مرتبطة بالمعنى الموضوعي الدقيق الموجز، القاصد إلى أعيان المعقولات والخصائص، حيث يتصل المعنى بذات الشيء أو عينه، فإن الثانية مرتبطة بالمعنى الواسع المتعدد القائم على الدلالات الإيحائية المبنيّة على التأويلات والاحتمالات.

وفي ظل هذا الفرق بين الدلالة العلمية والدلالية الأدبية تأخذ الدلالة الإيحائية، عند التوحيدي، مكانها الوظيفي بوصفها سمة من السمات البارزة لمعنى النص الأدبي؛ فالنص الأدبي لا يكتفي بالمعنى الوضعي (المعجمي)، ولا يتعامل معه إلا من حيث يحيل إلى معان أخَر يقتضيها سياق غرض التحسين. أي أن النص الأدبي لا يحيل إلى مجرد المعنى، إنه يبحث عن معنى المعنى على حد تعبير أوقدن Ogden، وريتشاردز Richards. ويبدو أن هذا هو ما قصده التوحيدي حينما قال ناصحا قارئه بألا يتوقف عند المعاني الظاهرة في النص: "أدرِك الإشارة المدفونة في العبارة، والإيحاء الذي في الإيماء، والإيماء الذي في الإنباء"[1]، أو هو ما سماه، في مقام آخر "التعريض الخفي الذي يكون بخفائه أبلغ في معناه من التصريح الظاهر الذي لا ستر دونه"[2].

إذن فالتوحيدي يفرق تفريقا وظيفيا واضحا بين معنيين: معنى العبارة الظاهر، وهو معنى لا تتجاوز وظيفته التعبير عن الدلالة الوضعية الثابتة، ومعنى الإشارة المدفونة، وهو معنى تقوم وظيفته – ذات السمة الأدبية- على أساس التعبير السيميائي حيث يُوجد المعنى الإضافي المخبوء خلف العبارة الظاهرة. وفي إشارة التوحيدي هذه تذكير بموقف لويس هلمسليف Louis Hjelmslev[3] حينما يفرق بين السيميائيات الذاتية Sémiotique Dénotatives المتمثلة في الاستعمال الجاري للغات، في إطار تشكّل العلامة عبر اتحاد دال

---

(1) الإشارات الإلهية، ص59.

(2) البصائر والذخائر، ج7، ص106.

(3) لويس هلمسليف (1899- 1965): هو من أوائل اللسانيين الذين اهتموا، بصورة جدية، بالمنطق الرياضي وبالمنهجية العلمية. تعرف إلى مبادئ دي سوسير، واستلهم منها نظريته في اللسانيات البنيوية (Glossématique)، من أعماله: مدخل إلى البنية الأساسية للغة.

واحد بمدلول واحد، والسيميائيات الإيحائية Sémiotiques Connotatives التي تمتلك مظهرا سيميائيا إضافيا لكون الدلالة فيها تتجاوز مستوى العبارة Expression[1].

في ضوء هذا التفسير يتبيّن أن الدلالة الإيحائية المرافقة للعلامة الأدبية تستمد وظيفتها – عند التوحيدي- من مبدأ المعنى المفتوح[2] (Sens Ouvert)، حيث تتعدد المعاني، ويقع التباين، ويتسع التأويل[3]، ويجول الذهن، وتتمطى الدعوى، ويُفزع إلى البرهان"[4]، ويقل حضور شرط المواضعة Convention من حيث يخرج الكلام "عمّا عليه الناس بالتعارف"[5]، بناءً على أنه متى "أستُشير العقل في قضايا الحس، فقد وُضع الشيء في موضعه"[6]. ومتى استشير الحس في قضايا العقل فقد وُضع الشيء في غير موضعه"[7].

بهذه المقولة الأخيرة يكون التوحيدي قد أشار إلى سمة أدبية أخرى تسميها السيميائيات الأدبية "الانزياح الدلالي"[8] Déviation Sémantique، وهي سمة أسلوبية تأخذ مظهرها الوظيفي، ضمن مستويات انزياحية مختلفة[9]، يتمثل أحدُها – على مستوى العلامة – في انزياح المعنى عن دلالته الأصلية الأولى على نحو ما رأيناه عند التوحيدي.

---

(1) ينظر: Martinet.J, Clefs pour la sémiologie , p/177.

(2) المعنى المفتوح: هو المعنى المتعدد الذي من خلاله يستطيع كل دال أن يتخذ عددا من المدلولات، وكل مدلول يستطيع أن يعبر عن نفسه بواسطة عدد من الدوال. (ينظر: بيار غيرو، علم الإشارة السيميولوجيا، ص59).

(3) سيأتي الحديث عن معالم مفهوم التأويل عند التوحيدي في مبحث خاص من هذا الفصل. (ينظر: المبحث رقم:4).

(4) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص10

(5) الإشارات الإلهية، ص59.

(6) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص125.

(7) نفسه، ج3، ص136 .

(8) الانزياح (ويسمى أيضا الانحراف، أو العدول) هو من حيث مفهومه الفلسفي العام "عدم مسايرة المعايير التي يحددها المجتمع، أو التي تتحدد بثقافته السائدة.(ينظر: إيديث كيرزويل، عصر البنيوية، ص269). أما من جانب المنظور الأسلوبي فهو "خرق للمعيار النحوي، من جهة، وتقييد لهذا المعيار بالاستعانة بالقواعد الإضافية من جهة ثانية" (هنري بليث، البلاغة والأسلوبية، ص36).

(9) يتخذ الانزياح من وجهة نظر سيميائية، مستويات مختلفة يمكن تصنيفها كالتالي: 1- انزياح في الدلالة (العلاقة بين العلامة والواقع)، وهو المستوى الذي رأينا التوحيدي يشير إليه في نصه السابق (ينظر الصفحة السابقة)، 2- انزياح في التركيب (العلاقة بين العلامات)، 3- انزياح في التداول (العلاقة بين العلامة والمرسل والمتلقي). (ينظر: هنري بليث، البلاغة والأسلوبية، ص41). وسنعمد خلال مبحث لاحق من هذا الفصل إلى استنتاج المعالم السيميائية الممكنة للمستويين الانزياحيين الأخيرين فيما قدمه التوحيدي من آراء أدبية ونقدية.

والحق أن تصور التوحيدي لما سمّته السيميائيات بالدلالة الذاتية والدلالة الإيحائية يبقى خاضعا - مهما كانت معالمه السيميائية - لإطارين مرجعيين يحتكم إليهما اختيار المعنى وتوجيهه في العلامة اللغوية؛ أما الأول فإطار موضوعي ثابت أحادي، تحضر فيه المواضعة بقوة، بحيث يُقدّر فيه اللفظ (الدال) على المعنى (المدلول)، والمعنى (المدلول) على اللفظ (الدال) دون فضل أو نقصان، وذلك بقصد تحقيق الشيء على ما هو به"[1]، ووضعه في موضعه[2]، وفيه يتقابل كل دال مع مدلوله تقابلا معجميا محددا. أما الثاني فإطار اجتماعي متغير، تنزاح فيه الدلالة الأدبية انزياحا يتمظهر عبر مستويات مرجعية مختلفة، نسجل بعض ما استنتجناه منها، في كتابات التوحيدي، كالتالي:

- أن تخرج الدلالة الأدبية من المواضعة اللغوية إلى المواضعة الاجتماعية التي يتمّ فيها وصف اللغة وبناؤها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها[3]، والعادة الجارية في فطرتهم[4]، ويذكر التوحيدي – فيما يؤكد سلطة المرجعية الاجتماعية في هذا النوع من الدلالة – أن العرب " ضمنت أشعارها من التشبيهات إلى ما أدركه من ذلك عيانها وحسها، إلى ما في أنفسها وطبعها من محمود الأخلاق ومذمومها، في رخائها وشدتها، ورضاها وغضبها، وفرحها، وغمها"[5].
- أن تقوم على غرض التحسين في النص الأدبي، وذلك من قبيل التعريض الخفيّ (المعنى المدفون في العبارة)، أو من قبيل الاتساع والتجوز بالكناية والاستعارة والتشبيه.
- أن تؤول إلى "الاستعمال النادر والتأويل البعيد"[6]، حيث يقلّ حضور المواضعة أو ينعدم في مقام الكلامَ فيه "يصمّ الآذان عند السماع، ويستنفذ الذهن بعد الفكر،

---

(1) ينظر: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص125.
(2) ينظر: نفسه، ج3، ص136.
(3) ينظر: نفسه، ج1، ص115.
(4) ينظر: نفسه، ج1، ص121.
(5) نفسه، ج1، ص98.
(6) نفسه، ج1، ص121.

ويجلب الوسواس مع التعقب، وخروجٌ عما عليه الناس بالتعارف"[1]. وفي هذا المستوى من الدلالة الإيحائية يدعو التوحيدي إلى أن يكون التلويح أو التعريض بقدر معقول، بحيث يتخلله شيء من الشرح، "حتى لا يمكن أن يُمترى فيه، أو يُتعب في فهمه، أو يُعرّج عنه لاغتماضه"[2].

وبعد هذا الشرح والتوضيح يمكننا أن نخلُص إلى أن أهمّ السمات النوعية للدلالة الأدبية عند التوحيدي هي: الدلالة الحسية، والدلالة الإيحائية، والمعنى المدفون، والمعنى المفتوح (المعنى المؤول)، والانزياح الدلالي، وهي سمات تشكل في النص الأدبي المستوى الدلالي "المركب"، القائم على مشاركة الإحساس في نقل المرسلة التعبيرية أو فهمها، بوصفه السبب الباعث للإثارة الجمالية والأداة الرابطة بين النص الأدبي والإدراك العقلي لهذا النص (إدراك الذهن للمغزى من العمل الأدبي)، بناءً على اعتقاد التوحيدي أن "الحسيات معابر للعقليات"[3]، أي علامات دالة عليها.

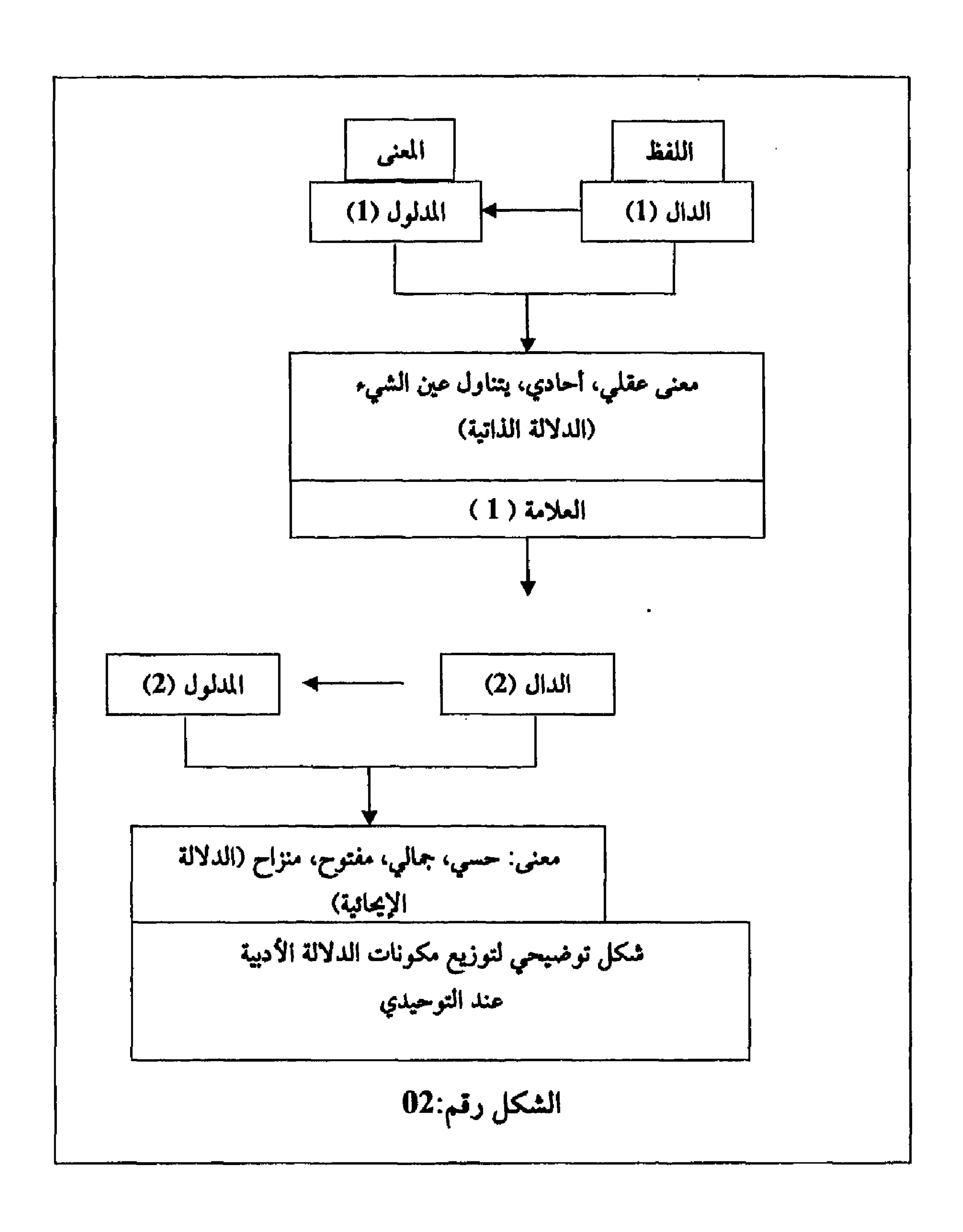
وبناء على ما سبق يمكننا وصف البنية الدلالية للنص الأدبي – كما تناولها التوحيدي – وصفا تتوزع فيه عناصرها، عبر علامتين اثنتين مثلما يوضح الشكل التالي:

---

(1) الإشارات الإلهية، ص359.

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص125.

(3) ينظر: المقابسات، ص59.



المعنى
اللفظ
المدلول (1)
الدال (1)
معنى عقلي، أحادي، يتناول عين الشيء
(الدلالة الذاتية)
العلامة (1)
المدلول (2)
الدال (2)
معنى: حسي، جمالي، مفتوح، منزاح (الدلالة
الإيحائية)
شكل توضيحي لتوزيع مكونات الدلالة الأدبية
عند التوحيدي

الشكل رقم:02

2-4- الطبيعة والصناعة في رؤية التوحيدي للإبداع الأدبي:

يقوم تمييز العمل الأدبي عن غير الأدبي على أساس التمييز بين مستويين في المعرفة: "المعرفة العليا والمعرفة الدنيا، المعرفة العليا هي تلك التي تقدم مفاهيم وتصورات وحدودا عقلية متميزة واضحة يقينية (...) أما المعرفة الدنيا فهي تقدم (أو هي نتاج) إحساسات ومشاعر ومعطيات حسية مشوشة متداخلة وغير يقينية"[1]. وهو ما نجده في مستوى الإدراك الحسي الذي يُعتبر الأدب أعلى شكل من أشكاله[2].

وانطلاقا من كون الدلالة الأدبية دلالة حسية فقد اتفق الكثير من الاتجاهات والمدارس النقدية على اعتبار "الحدس الفردي" قاعدة مهمة من القواعد التي يقوم عليها إنتاج العمل الأدبي، بناء على أن الأديب "لا ينقل ما تراه عينه بل يحدسه"[3].

لكن هذه الاتجاهات تختلف، مع ذلك، من حيث حجم الاهتمام الذي توليه لمفهوم الحدس الفردي، وذلك بالقياس إلى نوع الموقف الأسلوبي أو الأدبوي[4] الذي ينطلق منه الاتجاه النقدي في أسلوب تعامله مع النصوص.

وحينما نتحدث عن مفهوم الحدس الفردي، أو ما يسميه الرومانسيون "الطبيعة الفنية"، وعن علاقته بالنص الأدبي لا بد من الإشارة إلى مفهوم آخر هو مفهوم "الصناعة الأدبية". ومضمون هذا المفهوم هو" الاهتمام الزائد بالبناء الذي يتطلب مهارة خاصة"[5].

وقد قامت بين هذين المفهومين، في الدراسات النقدية العربية القديمة، علاقة تعارضية يؤول النص، عبرها، إلى مرجعيتين اثنتين هما: مرجعية الإحساس الداخلي للأديب، ومرجعية المهارة الفنية في بناء اللغة الأدبية، وقد ظل النص الأدبي – بالنظر إلى

---

(1) نوكس. إ، النظرية الجمالية، (تعريب: محمد شفيق شيّا)، منشورات بحسون الثقافية، ط1، 1985، ص13-14.

(2) ينظر: نفسه، ص 14.

(3) علي دبّ، أبو حيان التوحيدي الأديب المفكر، ص86.

(4) الموقف الأسلوبي هو الذي ينظر إلى النص الأدبي من زاوية أسلوب من الأساليب (الأسلوب بوصفه أثرا في القارئ، أو الأسلوب باعتباره تقليدا للواقع، أو الأسلوب باعتباره تأليفا خاصا للغة، أو الأسلوب باعتباره شكلا دالا على شخصية صاحبه)، والموقف الأدبوي هو الذي يبحث ضمن تحليله للنص عن سماته الأدبية وسماته غير الأدبية.

(5) شايف عكاشة، نظرية الأدب في النقد العربي التأثيري المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص21.

موضعه من هاتين المرجعيتين وعلاقته بهما – يتأرجح بين موقفين نقديين مختلفين؛ موقف ينظر إلى الأدب على أنه "صناعة متصنعة يتكلف فيها الشاعر القول ويبالغ في التنقيح"[1]، وموقف يُنظر إليه على أنه "صناعة مطبوعة ينمو فيها الشعر على السليقة والفطرة"[2].

ومن الموقف الثاني يستمد التوحيدي رؤيته النقدية في تعامله مع النص الأدبي وفي دراسة مادته وآليته التي يتم بها إنتاج معناه، ذلك أن مذهبه في صناعة الأدب يرتبط أساسا بالطبيعة الجيدة والمزاج الصحيح والاختيار المحمود[3].

يرتكز مفهوم الإبداع الأدبي عند التوحيدي – ابتداءً – على أساس مبدأ الصناعة، هذا المبدأ الذي يجعل قلم الأديب يتوقف عند ألفاظه وعباراته يتخيرها ويعد أفكارها، "كالصائغ الذي يصب التّبر فيسكبه ثم يصوغه ثم ينقشه ثم يسوقه ثم يزيّنه ثم يعرضه"[4]، فليست الكتابة الأدبية عند التوحيدي عملا سهلا أو نزهة مريحة إنما هي اجتهاد ودربة ومعاناة، فهو يقول: إن الكلام صَلِف تياه لا يستجيب لكل إنسان، ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور[5].

لكن التوحيدي، مع ذلك، يُرجعُ سبب نجاح العمل الأدبي إلى مدى ارتباطه بمزاج صاحبه وطبعه الفني بما يحقق مبدأ العفوية والاسترسال في التعبير، وينزه الأسلوب عن التكلف، إيمانا منه بأن الاسترسال "أدلُّ على الطبع، والطبع أعفى، والتكلف مكروه، والمتكلف مُعَنًّى"[6]؛ فهو يرى أن "نظام البلاغة وعقدتها، والذي عليه المدار والمحار أن يكون طالبها مطبوعا بها مفطورا عليها قد أعين بشهوة من النفس وأدب من الدرس"[7].

---

(1) المرجع السابق، ص19.

(2) نفسه، ص19.

(3) ينظر: المقابسات، ص 37.

(4) البصائر والذخائر ج1، ص 369.

(5) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص9 (المقدمة).

(6) البصائر والذخائر، ج1،ص 369.

(7) نفسه، ج1،ص134.

ولأن التوحيدي يعتبر الشعر نابعا من إحساس الشاعر ومزاجه الخاص فهو يعيب على من "سلك سبيل من كان قبله [...] ويَغِير على معاني الشعراء فيودِعها شعره"[1]؛ وذلك استنادا إلى تصوره أن "للنفس كلمات روحانية من جنس ذاتها"[2]؛ يقول واصفا الوظيفة الفنية لسمات الشعر الأسلوبية: "فإذا ورد عليك الشعر اللطيف المعنى، الحلو اللفظ، التام البيان، المعتدل الوزن، مازج الروح، ولاءم الفهم، وكان أنفذ من نفث السحر، وأخفى دبيبا من الرقى وأشد إطرابا من الغناء"[3].

وحتى تتحقق في النص الشعري هذه الصفات يرى التوحيدي أنه لابد من أن يحتوي على سمتين مهمتين[4]؛ تتمثل الأولى في ضرورة الاعتماد على الأسلوب البياني الجميل، ويتجلى ذلك في مثل قوله: "والشعر ما إن عري من معنى بديع لم يعر من حسن الديباجة. وما خالف هذا فليس بشعر"[5]. بينما تتمثل الثانية في اهتمامه بمبدأ الصدق في العمل الشعري، فهو يعتقد أن المدار في الشعر على الصدق في القول[6]، غير أن ما يلفت الانتباه في اعتقاده هذا أنه يربط مفهوم الصدق بنفس الشاعر، بناء على أن حسن مواقع الشعر مرهون" بما يجلب إلى القلوب من الصدق عن ذات النفس"[7]. وإن المتتبع لنصوص التوحيدي الواصفة لشروط البلاغة ليجد أن رؤيته لمفهوم الصدق بهذه الصورة تبدو متضمنة في دعوته إلى تجنب التكلف، فهو يرى أن العمل الأدبي كلما تخلّص" من شوائب التكلف، وشوائن التعسف، كان بليغا مقبولا رائعا حلوا"[8]، وذلك لما في أسلوب التكلف من إعاقة لعفو البديهية، وسلاسة الطبع، وهما من أبرز علامات الصدق في نفس الشاعر.

---

(1) البصائر والذخائر، ج1، ج1، ص96.
(2) نفسه، ج1، ص96.
(3) نفسه، ج1، ص96.
(4) هذا بالإضافة إلى السمات الشكلية الأخرى، وقد سبقت الإشارة إليها في هذا المبحث والذي قبله.
(5) البصائر والذخائر، ج 7، ص105.
(6) ينظر: مثالب الوزيرين، ص 52.
(7) البصائر والذخائر، ج7، ص105.
(8) الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص132.

لقد استطاع التوحيدي، بهذا المستوى من الوصف لعملية الصدق في الشعر، أن يتنبه إلى مفهوم "الصدق الفني" على نحو ما نادى به النقاد التأثيريون (والرومانسيون على وجه الخصوص) حينما يعتبرون الصدق في الأداء شرطا من شروط الإبداع الأدبي[1]، وعلى نحو ما نادى به المهتمون بسيميوطيقا الشعر حينما يذهبون إلى "أن النص الشعري لا يُحيل على واقع خارج عنه يثبت صدقه أو كذبه على ضوئه، وإنما له واقعه الداخلي، فصدقه مستمد من ذاته وليس من خارجه"[2].

يرى التوحيدي أن البليغ قد يكذب "ولا يكون بكذبه خارجا عن بلاغته لأن ذلك الكذب قد أُلبس لباس الصدق، وأعير حلة الحق"[3]؛ إذن فالصدق، عنده، صدقان: صدق أخلاقي يخضع لمنطق الحياة الواقعية ولا صلة له بـ"أدبية النص"، وصدق "فني" يخضع لمنطق الذات في التعبير عن مزاجها الفني وموقفها النفسي الخاص، وهو عنده سمة أدبية أساسية لا يقوم شطر الحسن من دونها؛ فإذا كانت زينة اللفظ في المعنى، فإن حسن المعنى في الصدق[4]. وبهذا يكون التوحيدي قد تجاوز النقاد والبلاغيين العرب الذين يلتمسون الصدق في النص الأدبي من مدى مطابقته للواقع الخارجي لا من الواقع الداخلي لنفس الشاعر[5].

نستنتج مما سبق أن التوحيدي لا يعترف بالأدب الفقير إلى الأصالة الفنية، والطبع المسعف، والصدق الفني مهما أوتي صاحبه من القدرة على زخرفة التعبير، ولو كان قطبا من أقطاب الكتابة في زمانه مثل الوزيرين الصاحب بن عباد وأبي الفضل بن العميد اللذيْن يعترف لهما عصرهما بأسباب السبق الفني والمهارة الأدبية، إلا أن التوحيدي لا يجد حرجا في

---

(1) ينظر: شايف عكاشة، نظرية الأدب في النقد التأثيري العربي المعاصر، ص 36 – 37.

(2) مفتاح محمد، تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1986، ص11.

(3) المقابسات، ص293.

(4) ينظر: الإشارات الإلهية، ص400.

(5) ينظر للاطلاع على مواقف النقاد الذين يحتفلون بهذا النوع من الصدق: جابر عصفور، (مقال: الخيال المتعقل) مجلة الأقلام، العدد11، جويلية 1980، ص54-55.

انتقادهما[1] وانتقاد كل من نحا نحوهما من دعاة مدرسة البديع؛ يقول على لسان شيخ من الفصحاء منتقدا أحد المتعسفين في اللغة العربية: "يا هذا، الكلام لا يواتيك قسرا، ولا يطيعك كارها، تكلم على سجية النفس، وعفو الطباع، واطرح البقية جانبا، وجانب التكلف، واتبع المعنى يتبعك اللفظ"[2].

إن من أهم ما تسفر عنه نظرة التوحيدي للنص الأدبي، في ظل مزجه بين مبدأ الطبيعة ومبدأ الصناعة، رؤيته للعمل الشعري على أنه نتاج لمشاعر ضمن أسلوب جمالي (انزياحي) خاص، ويتمثل شكل الانزياح في مقولة التوحيدي هذه في أنه يرى أن النص لا يخضع في أسلوبه لمعيار ثابت، إنما هو بنية متغيرة، يتحكم في إنشائها الطبع الخاص والاختيار الفني الذي يتميز به الأديب. وبمراعاة التوحيدي لهذه الخصوصية يكون قد استجاب لمتطلبات الذوق الفعلي Concret للأديب، مؤكدا على وضع النص ضمن إطاره التداولي الجاد.

إن السر في انتباه التوحيدي إلى هذه المعادلة المتوازنة بين مبدأ الصناعة ومبدأ الطبيعة اعتقاده أن لكل منهما وظيفته الضرورية اللازمة في تحقيق الصورة الفنية المتميزة للعمل الأدبي؛ ويتجلى ذلك في قوله: "الكلام ينبعث في أول مبادئه إما من عفو البديهة، وإما من كد الروية، وإما أن يكون مركبا منهما، وفيه قواهما بالأكثر والأقل؛ ففضيلة عفو البديهة أنه يكون أصفى، وفضيلة كد الروية أنه يكون أشفى، وفضيلة المركب منهما أنه يكون أوفى، وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل، وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقل، وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما: الأغلب والأضعف، على أنه إن خلص هذا المركب من شوائب التكلف، وشوائن التعسف كان بليغا مقبولا رائعا حلوا، تحتضنه الصدور، وتختلسه الآذان، وتنتهبه المجالس، ويتنافس فيه المتنافس بعد المنافس"[3].

---

(1) ينظر مثلا: مثالب الوزيرين، ص 259، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص 61 – 62.

(2) مثالب الوزيرين، ص 258.

(3) الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص132.

لقد استطاع التوحيدي أن يهتدي إلى سر الجمال الفني المتميز للأدب، وذلك بعد أن توصل إلى أن مذهب الطبيعة وحده، أو مذهب الصناعة وحده، لا يكفي لانجاز العمل الأدبي المحقق للإثارة الجمالية والإمتاع الفكري. لذلك دعا إلى المزج بين المذهبين في شكل عطاء فني جميل ومنسجم ومتكامل، يستجيب، من جهة، للطبيعة الجيدة والمزاج الصحيح، ومن جهة أخرى، يخضع للصناعة الفكرية، والاستعداد العقلي، والمهارة الفنية، طلبا لاكتمال شطر الحسن، وبلوغ غاية الإمتاع.

وقد يبدو التوحيدي مشابها في بعض مذهبه هذا لبعض النقاد العرب القدامى مثل: أبي القاسم الآمدي، وعبد القاهر الجرجاني حينما يدعوان إلى عدم ممارسة النقد باستعمال طرق التفكير وتقسيمات المنطق[1]، إلا أن آراءه النقدية، على الرغم من ذلك، تظل متميزة تميزا فريدا استطاع به أن يتمرد على جميع أساليب وطرائق عصره، سواء في فن الكتابة الأدبية أو في ممارسة النقد الأدبي. ويمكننا تفسير هذا التميز بإرجاعه إلى الأسباب التالية:

1- يعود موقفه الجامع بين عنصري الطبيعة والصناعة إلى حرصه على التوفيق والتناسب بين المعاني والألفاظ بخلاف معاصريه من اللغويين والبلغاء الذين شغلتهم إشكالية المفاضلة بين اللفظ والمعنى فراحوا ينتصرون فيها لأحدهما على الآخر.

2- يقوم وصف التوحيدي للنص الأدبي على رؤية دقيقة شاملة متكاملة، لا تستبعد في تحليلها أي عنصر من العناصر المساهمة في إنتاج المعنى الأدبي، لغوية كانت أو غير لغوية؛ فهو يعتبر النص – إلى جانب كونه صناعة فنية – علامة على سجية الأديب ومواقفه (وهو ما يندرج فيما يسمى في سيميائيات الأدب بسياق الحال Context of Situation[2]).

3- تجربته الإبداعية المتمثلة في إحساسه العميق بجمال اللغة العربية التي يبدو مولعا بسحر بيانها إلى حد كبير[3]؛ يظهر هذا في أسلوبه الجميل الرائق، الذي يبدو مرتقيا إلى درجة

---

(1) ينظر: طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، المكتبة العربية، بيروت لبنان، 1981، ص 143– 144.

(2) سيأتي الحديث عن هذا المفهوم في المبحث رقم: 3-5 من هذا الفصل.

(3) وصل به ولوعه باللغة العربية إلى حد تفضيلها على سائر اللغات. (ينظر مثلا: الهوامل والشوامل، ص 104).

المستوى الشعري، بحيث تنساب فيه الألفاظ عذبة ممتعة جميلة الإيقاع، وتمتد فيه العبارات مسترسلة متداعية إلى آفاق رحبة من الظلال والرموز والدلالات. وقد مكنته تجربته هذه من النظر إلى العمل الأدبي على أنه تذوق للجمال وإحساس به إلى جانب كونه صناعة فنية.

4- ثقافته الفلسفية المبنية على التفكير العقلي والأسلوب المنطقي، وهو ما مكنه من أن يربط المحسوس بالمعقول، والأدب بالفلسفة، والصناعة الفنية بالموهبة الطبيعية، من خلال أسلوب أدبي رائق.

5- تحرره من قيود النزعات المذهبية، سواء في الأدب أو في غيره، إذ لم يكن يتقيد بمذهب بعينه يدافع عنه[1]، وقد جعله ذلك يعتمد، أساسا، على تجاربه الذاتية، وانطباعاته الذوقية الخاصة، التي تعود إلى خبرة غنية بالمعارف الموسوعية، والرؤى الجادة، والملاحظات الدقيقة، بالإضافة إلى ما رافق ذلك، في نفسه، من الجرأة على الأنداد والنظراء، والاعتداد بالنفس، والتمسك بالرأي[2].

3- تحديده للسمات الأسلوبية في النص الأدبي:

تنظر الدراسات الأسلوبية الحديثة إلى الأسلوب من زوايا متعددة؛ إذ يمكن أن يُنظر إليه من زاوية العلاقة بين المتحدث/ الكاتب والنص، أو من زاوية العلاقة بين النص والمستمع/ القارئ، أو من زاوية العلاقة القائمة بين مكونات النص الداخلية[3].

---

(1) عبد الغني الشيخ، أبوحيان التوحيدي، ج2، ص 595 – 596.

(2) لقد كانت هذه الجرأة سببا في ما لقيه من جفاء الوجهاء وعداوتهم.

(3) يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص19.

ويمكن الإشارة إلى هذه الزوايا المتعددة من خلال تصنيف مختلف مفاهيمها المقترحة إلى مستويات[1] رئيسة يُنظر إليها باعتبارها اختيارات أسلوبية يمارس النقاد، في ضوئها، قراءاتهم المختلفة للنصوص الأدبية.

إن هدفنا من وراء هذا المبحث أن نبيِّن إلى أي هذه المستويات تركن السمات الأسلوبية التي يصف بها التوحيدي أدبية النص؟. وما هي معالم تفكيره السيميائي في تحديده للمساحة الدلالية التي يستغرقها إرسال واستقبال المعنى الأدبي، وفي وصفه لآلية عملها؟.

لعلّ أهم ما يميز السمات والخصائص الأسلوبية التي طرحها التوحيدي لوصف الأثر الأدبي أنها سمات تكاملية شاملة، بحيث تتعرض لجميع العلاقات الموجودة بين جوانب النظم الأدبي (العلاقة بين العلامات على مستوى النظم، والعلاقة بين النص وصاحبه، والعلاقة بين النص والقارئ، والعلاقة بين النص وواقعه).

لكن هذه النظرة التكاملية الشاملة لا تبدو صادرة، لدى التوحيدي، عن صياغة واضحة أو وعي منهجي منظم، إنما هي نصوص مبعثرة في كتبه الموسوعية. ومع ذلك تظل لنظرة التوحيدي هذه وجاهتها من حيث هي أفكار قيمة من شأنها – حينما يُضم بعضها إلى بعض– أن تشكل نظرية نقدية متكاملة يمكنها أن تضيف الكثير إلى النظريات النقدية المعاصرة لا سيما لسانيات النص[2].

وفي ما يلي نستعرض بعض معالم هذه النظرة التكاملية ساعين إلى تحديد سماتها الأسلوبية في ضوء المستويات التي سبقت الإشارة إليها في بداية هذا المبحث.

---

(1) تجنبا للتكرار نحيل، في الإطلاع على هذه المستويات الأسلوبية المختلفة، إلى المبحث الأول من هذا الفصل (أدبية النص في الدراسات النقدية الحديثة والمعاصرة).

(2) لسانيات النص علم يبحث ، يبحث في الكيفية التي يمكن أن تكتشف بها التركيبات النصية التي خضعت لعمليات الاختيار، وفي أثر تلك العمليات في عملية التفاعل الاتصالي. (ينظر: يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص 68).

3-1- سمات النص الأدبي من حيث علاقته بصاحبه:

اعتنت الدراسات النقدية الحديثة بدراسة النص الأدبي بصفته دليلا على صاحبه، منذ بدايات المنهج التاريخي الذي يعتبر النص وثيقةً تحيل إلى المبدع داخل بنية النص، ولكنها إحالة لا تبحث في شخصية المبدع إلا عن ظروفه التاريخية والبيئية[1].

حينما برزت فكرة "التعبيرية"[2] في مناهج النقد التأثيرية[3] ظهر مفهوم جديد ينظر إلى الأدب على أنه "تعبير عن الواقع الداخلي للأديب"[4]، ثم جاءت الأسلوبية الحديثة لتعُدّ الأسلوب - في نوع من أنواعه – تعبيرا عن شخصية المبدع، وذلك من خلال الاختيارات التي يمارسها على عمله الأدبي بحيث تصبح علامة دالة على خصائصه الفردية.

ولقد أشار التوحيدي إشارة غير بعيدة إلى مضمون هذه الفكرة حينما تناول الأسلوب باعتباره خاصية فردية هي أدل على طبيعة الكاتب ومزاجه واختياراته[5]؛ فهو يرى أن النص الأدبي "مركب من اللفظ اللغوي، والصوغ الطباعي، والتأليف الصناعي، والاستعمال الاصطلاحي"[6]، أي أن النص بالإضافة إلى أنه خاضع لنظم الألفاظ في سياقها الفني المؤتلف، واستعمالاتها الاصطلاحية في المجتمع، هو، كذلك، خاضع لطباع الكاتب وحاسته الفنية المتغيرة التي لا تستقر على حال، ولذلك فاللفظ لا يواتيها دائما، "فهو يسهل مرة ويتعسر مرارا، ويذل طورا، ويعز أطوارا"[7].

---

(1) إلرود إيبش، (مقال: مناهج الدراسة الأدبية)، ترجمة محمد العمري، مجلة: دراسات، العدد2، 1988، ص9-10.

(2) يطلق مصطلح التعبيرية على الحركة الفنية التي قامت بها مجموعة من الفنانين القلقين التأثيريين الذين عبروا في الأدب والرسم والموسيقى عن فزعهم من رعب الحروب وعواقبها، وعن تخوفهم من زحف الآلة والفكر الوضعي، عن شوقهم إلى عالم إنساني. (شايف عكاشة، نظرية الأدب في النقد التأثيري العربي المعاصر، ص 32).

(3) التأثريون، وفي مقدمتهم الرومانسيون، هم النقاد الذين يبحثون داخل النص الأدبي عن السمات والملامح الدالة على ذات المبدع، بحيث يعتبرونها المصدر الوحيد الذي يستمد منه الإبداع الأدبي كيانه. (ينظر: شايف عكاشة، نظرية الأدب في النقد التأثيري العربي المعاصر ، ص 38-40).

(4) شايف عكاشة، نظرية الأدب في النقد التأثيري العربي المعاصر ، ص 32.

(5) ينظر: المقابسات، ص37.

(6) الإمتاع والمؤانسة، ص9 (المقدمة).

(7) نفسه، ص9 (المقدمة).

لقد دافع التوحيدي عن فكرة أدب الذات، أو ما أصبح يسمى في النقد الأدبي الحديث بأدب الشخصية[1]، هذا المبدأ الفني الذي كافح أصحابه زمنا طويلا حتى صار مذهبا له مدارسه ونفوذه في الآداب العالمية بما فيها الأدب العربي. ويتمثل دفاع التوحيدي عن هذا المبدأ في رفضه لأدب القوالب الجاهزة والأساليب المتكلفة، وحرصه على تأسيس العمل الأدبي على قاعدة الطبع المواتي، والمزاج الصحيح، والمقام المسعف.

وبناء على أن نقد التوحيدي يقوم على أساس ما يسمح به الطبع[2]، ويرتضيه "المزاج الصحيح والاختيار المحمود"[3] فهو ينفر – على طريقة أستاذه الجاحظ – من "النُّبوة المجوجة بالسمع"[4]، واللفظة الغريبة المتجهمة، والاختيار الرديء الذي يذهب مع اللفظ دون المعنى[5]، والسجع المتكلف. بينما نجده يستأنس "بالطبع اللطيف، والمأخذ القريب، والسجع الملائم، واللفظ المونق، والتأليف الحلو، والسبوطة[6] الغالبة، والموالاة المقبولة في السمع، الخالبة[7] للقلب، العابثة بالروح، الزائدة في العقل، المُشعلة للقريحة"[8].

وتجنبا للإطالة والتكرار ندعو القارئ الكريم إلى تتبع بقية التفاصيل المتعلقة بموقف التوحيدي من علاقة النص بصاحبه – مثل مبدأ الجمع بين الطبع والصناعة، ومفهوم الصدق الفني – في مبحث: "الطبيعة والصناعة" من هذا الفصل.

---

(1) ينظر لمزيد من الاطلاع: شايف عكاشة، نظري الأدب في النقد التأثيري العربي المعاصر، ص 48.

(2) ينظر: البصائر والذخائر، ج1، ص364.

(3) المقابسات.. ج 37.

(4) الإمتاع والمؤانسة ، ج1، ص46.

(5) ينظر: نفسه، ج1، ص 63.

(6) السبوطة: من سبط والسبط، نقيض الجعد، والسبط: الشعر الذي لا جعود فيه، وشعر مسبط وسبط: "مسترسل غير مجعد (لسان العرب ج 7، ص 308).

(7) الخالبة: من خلب.. خلب المرأة عقلها يخلبها خلبا: سلبها إياه (لسان العرب ج11، 364).

(8) الإمتاع، ج 1، ص 64.

3-2- سمات النص الأدبي من حيث علاقته بالقارئ:

يكاد الدارس لا يعثر في كتب التوحيدي على مسألةٍ أدبية أو نقدية تخلو من الإشارة إلى أهمية حضور القارئ في النص، لا سيما عند التعرض لمقاييس الإثارة والإمتاع، فهو إما أن يشير إلى القارئ (السامع) إشارة مباشرة أو يومئ إلى لازمة من لوازمه مما يربطه بعالم النص الأدبي، مثل القلب والنفس والعقل والفهم.

يقول التوحيدي ناصحا الأديب: "من يرد عليه كتابك فليس يعلم أسرعت فيه أم أبطأت، وإنما ينظر أصبت أم أخطأت، وأحسنت أم أسأت، فإبطاؤك غير إصابتك، كما أن إسراعك غير معف على غلطك"[1].

إن في كلام التوحيدي من نصه السابق ما يوحي بانتباهه لما يسمى في لسانيات النص بفكرة القارئ الصوري[2]، وذلك من حيث إنه يريد أن ينشئ نوعا من الحوار بين القارئ والمؤلف من أجل إعداد الاستراتيجيات النصية التي تحدد شكل الكتابة بما يتوقعه الكاتب من استجابة القارئ.

ونفهم من النص السابق، أيضا، أن التوحيدي يحمّل الأديب مسؤولية كتابته جاعلا نجاح عمله مرهونا بمدى استحسان القارئ وقبوله، بمعنى أنه يُحاكم النص إلى ذوق القارئ. وهذا ما يؤكده في قوله: "ولعمري إن المذكور والمسموع إذا كان حسنا جميلا ومحبوبا ومتمنى كان أخفى على القلب، وأخلط بالنفس، وأعبث بالروح، وإذا كان ذلك على الضد فإنه يكون أزوى للوجه وأكرب للنفس"[3].

غير أن ما يلاحظ في طبيعة الذوق الذي يُحاكِم إليه التوحيدي النص الأدبي أنه ذوق لا يستند إلى فعل القراءة الحرة كما هو الشأن في المنظور المعاصر لعلاقة النص

---

(1) الإمتاع، ج1، ص65.

(2) القارئ الصوري هو القارئ غير الحقيقي الذي يجسد تجربة القراءة.

(3) الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص204.

بالقارئ[1]، ذلك المنظور الذي يسعى فيه الدارسون إلى الاهتمام بما يريد أن يقرأه القارئ أكثر من الاهتمام بما يريد أن يقوله الكاتب[2].

ومع ذلك فإن عدم استناد الذوق الأدبي إلى فعل القراءة الحرة لا يعني - في تصور التوحيدي- تقييدا للقارئ أو إلغاءً لدوره في فهم النص، فهو يرى أن نفس القارئ ترجع إلى أحوال تتصرف بها؛ فإذا ورد عليها، في حالة من حالاتها، ما يوافقها اهتزت له، وحدثت لها أريحية وطرب. وإذا ورد عليها ما يخالفها قلقت واستوحشت"[3]. لكن هذا الذوق الأدبي الذي يقترحه التوحيدي ويُلزم به الأديب يعود إلى موقف ذي مرجعية معيارية يستمدها، بشكل عفوي، من وحي القيم التي يدين لها مجتمعه، فهو يربط فهم القارئ وارتياحه للنص الأدبي بجملة من السمات يشترطها فيه، منها أن يكون مقوما من أود الخطأ واللحن، سالما من جور التأليف، موزونا بميزان الصواب لفظا ومعنى وتركيبا"[4]، وأن يكون مؤسسا على "شريف الأغراض، مع اجتناب المجتلب، وكراهة المستكره"[5].

ونظرا للأهمية التي يوليها التوحيدي للقارئ، ولمسألة تذوقه للنص، ولمدى حضوره فيه فهو يصف له الطريقة التي يعتمدها شعراء العرب في أوصافهم وتشبيهاتهم مما أحاطت به معرفتهم، وأدركه عيانهم، ومرت به تجاربهم[6]، وذلك من أجل تحقيق التواصل بينه وبين ما أرادوا التعبير عنه في قصائدهم، ولهذا نجد التوحيدي ينصح القارئ الذي يتعرض لشعر لا يفهمه فيقول: "وربما خفي عليك مذهبهم (يقصد شعراء العرب) في سنن يستعملونها بينهم،

---

(1) بلغ الأمر بأصحاب هذا المنظور – من فرط إيمانهم بحرية القارئ- أن يروا "أن كل إعادة لقراءة قارئ ما للنص ذاته هي تمثل Citation جديد لهذا النص، ما دامت هذه الإعادة إدماجا للنص في السياق الجديد للقارئ"
Escarpit.R, L'ecrit et la communication, P 66.

(2) Escarpit.R, L'ecrit et la communication , p44.

(3) البصائر والذخائر، ج 7، ص 103.

(4) نفسه، ج7، ص 103.

(5) نفسه، ج 2، ص 67.

(6) ينظر: نفسه، ج7، ص 97.

وحالات يصفونها في أشعارهم، ولا يمكنك استنباط ما تحت حكاياتهم، ولا يُفهم مثلها إلا سماعا، فإذا وقفت على ما أرادوه لطُف موقع ما تسمعه من ذلك عند فهمك"[1].

وههنا يبرز البعد التداولي في وصف التوحيدي للعلاقة بين النص والقارئ، ذلك أنه يربط بين التشكيلة الدلالية للنص وبين الاستجابة المتوقعة للقارئ ضمن سياق الأمزجة النفسية والثقافية التي يعرفها، وسياق الظروف الاجتماعية والثقافية المحيطة به.

ومن فرط اهتمام التوحيدي بحضور القارئ (السامع) في النص الأدبي أنه يتجاوز مواطن الإبلاغ الأدبي العادية لينقب داخل النص عن كل سمة فنية يمكن لها أن تصل النص بالقارئ، مثلما يقول متعرضا للعلة في تحقيق الفهم الثاقب للشعر: "والعلة في قبول الفهم الثاقب للشعر الحسن الذي يرد عليه، ونفيه للقبيح منه، واهتزازه لما يقبله، وتكرّهه لما ينفيه أن كل حاسة من حواس البدن إنما تقبل ما يختص بها مما طبعت له إذا كان ورودها عليها ورودا لطيفا"[2].

ولـمّا يشترط التوحيدي في النص الأدبي هذه العلة لتحقيق ما يسميه بالفهم الثاقب فإنما يفعل ذلك لأنه يعتقد أنها علامة دالة على الاستجابة لذوق القارئ وانطباعه. وهي استجابة يجدها تتحقق عبر مستويين للتلقي؛ مستوى العقل بتحقيق الفهم الثاقب، ومستوى النفس بالسكن والاستحسان؛ "والفهم يأنس من الكلام العدل، الصواب، الحق، الجائز، المعروف [...] ويستوحش من الكلام الجائر، الخطأ، الباطل، والمحال المنكر [...] والنفس تسكن إلى كل ما وافق هواها، وتقلق مما خالفها"[3].

يتبيّن مما سبق أن التوحيدي يتصور أن بين الشاعر والقارئ الصوري" ضربا من الاتفاق يسميه بعض السيميائيين والنقاد وبعض المشتغلين بقضايا التواصل بالخبرة

---

(1) البصائر والذخائر، ج7، ص99.

(2) نفسه، ج7، ص 102.

(3) نفسه، ج7، ص103.

Experience[1]، ومفاد ذلك أن القارئ يشترك مع الأديب في التواصل من خلال استحضار تجارب واحدة، والتوحيدي يُلزم الأديب بالاستناد إلى هذه الخبرة من حيث إنه يطالبه بكتابة نصه في ظل ما يتوقعه من استجابةٍ للقارئ؛ يقول على لسان ابن طباطبا: "عيار الشعر أن يورَد على الفهم الثاقب: فما قبله واصطفاه فهو واف، وما مجّه ونفاه فهو ناقص"[2]. وهكذا يكون التوحيدي من أوائل الذين قالوا بنظرية استجابة القارئ للأدب Réponse de lecteur، هذه الاستجابة التي أصبح ينظر إليها، داخل العمل الأدبي، بأنها نتاج للغة، وبأنها تدل على الخاصية النوعية لمفهوم الأدبية Caractère Spécifique de Littérarité[3].

3-3- سمات النص الأدبي من حيث هو نظم خاص للغة:

إن غاية ما يريده التوحيدي من وراء عملية الإبداع الأدبي تحقيق غرض الحسن والكمال في بنية النص، لذلك نجده يبحث عن معالم الجمال الخفية والظاهرة، والتي يراها مبثوثة في "اللفظ الحر، والمعنى البديع، والنظم الحلو، والكلمة الرشيقة، والمثال السهل، والوزن المقبول"[4].

إن على الأديب الناجح – في نظر التوحيدي – أن يتصيد مواطن الإمتاع الفكري والإثارة الجمالية في نفس القارئ بكل ما تسعفه به مقدرته الفنية من صناعة وتأليف، دون مبالغة، أو اضطراب، أو وضع للكلام في غير موضعه اللائق به، لأن "علة كل حسن مقبول الاعتدال"[5]، لذلك فهو ينصح الأديب بأن يقي الحذف المخل بالمعنى، وأن يحذر تزيين كلامه بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وأن يكون التعريض قليلا، وألا يومئ إلى ما يكون الإفصاح عنه

---

(1) ينظر: Escarpit.R, L'écrit et la communication, P 53 – 54.، وينظر أيضا: يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص55.

(2) البصائر والذخائر، ج7، ص102.

(3) ينظر: Escarpit.R, L'écrit et la communication ,P 61.

(4) مثالب الوزيرين، ص 322 .

(5) البصائر، ج7، ص107.

أحلى في السمع، وأعذب في النفس، وأعلق بالأدب[1]، وأن تكون عبارته لطيفة المعنى، حلوة اللفظ، تامة البيان، معتدلة الوزن[2]، وأنفذ من نفث السحر، أخفى دبيبا من الرقى، وأشد إطرابا من الغناء"[3].

لكن التوحيدي لا يكتفي باهتمامه باللفظة الحلوة والطبع المنقاد والسجع الملائم من أجل تمام الإثارة والإمتاع، وإنما تمتد ملاحظاته إلى الاهتمام بمستوى النظم Texture، هذا المستوى الذي بدونه لا يمكن أن تستلم السمات الأسلوبية السابقة قيمتها ضمن إنتاجية النص الأدبي، وعلى أساسه وبالاستناد إليه يتشكل نظام الدلالة الذي "يتحكم في علاقات المعاني داخل النص ويكوّن وحدتها"[4].

لقد تعرّض التوحيدي لمسألة النظم والتأليف، في أكثر من موضع في كتبه، وتفطن لأهميتها ولأثرها في تحقيق الدلالة وانسجام وحداتها على ما يسوق إلى الفهم الثاقب والتعبير الحسن. فهو يرى أن "خير الكلام [...] ما أيده العقل بالصحة، وساعده اللفظ بالرقة [...] يجمع لك بين الصحة، والبهجة، والتمام؛ فأما صحته فمن جهة شهادة العقل بالصواب، وأما بهجته فمن جهة جوهر اللفظ، واعتدال القسمة، أما تمامه فمن جهة النظم الذي يستعير من النفس شغفها، ويستثير من الروح كلفها"[5]، يقول واصفا أغراض البلاغة: "وينبغي أن يكون الغرض الأول في صحة المعنى، والغرض الثاني في تخير اللفظ، والغرض الثالث في تسهيل النظم وحلاوة التأليف"[6].

إن المطلع على نصوص التوحيدي النقدية ليجد أنه يولي اهتماما كبيرا بمستوى النظم، وذلك لاعتقاده بأهمية وظائفه التي يؤديها في عملية إنتاج النص الأدبي؛ سواء في نطاق بنية نظامه اللغوي، أو في نطاق علاقة نظامه اللغوي بالأنظمة الأخرى غير اللغوية.

---

(1) ينظر: الإمتاع، ص9(المقدمة).

(2) ينظر البصائر، ج 7، ص104.

(3) نفسه، ج7، ص104.

(4) يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص 87.

(5) مثالب الوزيرين، ص 95.

(6) نفسه، ص94.

وفيما يلي نستعرض أهم هذه الوظائف بوصفها سمات أسلوبية على مستوى النظم في النص الأدبي:

1- إن أهم وظيفة يؤديها مستوى النظم – عند التوحيدي– هي تحقيقه لوظيفة النحو[1] في ظل مبدأ الاختلاف والتقابل الموجود بين العلامات، فهو يعتبر أن "معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير، وتوخي الصواب في ذلك، وتجنب الخطأ من ذلك"[2].

وعلى الرغم من أن وظيفة النحو وظيفة أولية قاعدية لا تمثل سمة أسلوبية خاصة بالنص الأدبي، إذ تعدُّ شرطا لازما للمعنى في كل نظام لغوي، إلا أنها تمثل – عند التوحيدي – القاعدة الإجرائية التي لا يمكن، من دونها، للمعنى الأدبي أن يحقق سمته النظمية المتميزة، فهو يقول: "من ظنّ أن المعاني تخلص له مع سوء اللفظ، وقبح التأليف، والإخلال بالإعراب، فقد دل على نقصه وعجزه"[3]. وبهذا يكون التوحيدي قد سبق عبد القاهر الجرجاني إلى الفكرة القائلة بعدِّ معاني النحو أساسا لنظم الكلم، ووظيفة للبلاغة[4].

2- إن الوظيفة التي تجعل من "النظم" سمة أدبية هي تحقيقه غرض تمام الحسن أو ما يمكن تسميته بقيمة Valeur المعنى الأدبي، بناء على أن المعاني المودعة في "الألفاظ المونقة" لا تستطيع أن تنقل رسائلها الجمالية تامة واضحة إلا إذا ائتلفت وانتظمت بعضها مع بعض. إلا أن انتظامها عند التوحيدي ليس هو مجرد ائتلاف وانتظام للعلامات بل هو ائتلاف وانتظام على طريقة مخصوصة (انزياحية)، مهمتها تحقيق المعنى الحلو، والتعبير الجميل. ولا يتم ذلك إلا إذا قام نظامه التركيبي على ما تسميه الأسلوبية الحديثة بمبدأ

---

(1) سبقت الإشارة إلى هذا الموضوع خلال التعرض لمفهوم العلاقات التركيبية في الفصل الثاني.

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص121.

(3) البصائر والذخائر، ج6، ص37.

(4) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مطبعة دار قتيبة، ط1، 1983، ص 270.

الانزياح الذي يُبنى على خرق المعيار النحوي[1]، وهو ما رأينا التوحيدي يسميه بوضع الشيء في غير موضعه[2]، إذ الألفاظ وسائط بين الناطق (الأديب) والسامع (القارئ)، فكلما اختلفت مراتبها على عادة أهلها كان وشيها أروع وأجهر"[3].

3- يقوم مستوى النظم بتحقيق وظيفة أخرى يسميها علم النص بوظيفة التناسق[4] Cohésion، ويتمثل ذلك - عند التوحيدي - فيما يحدثه الائتلاف المخصوص للعلامات من تناسق وانسجام، تقتضيه بنية المعنى الأدبي القائم على اللفظ المونق، والتأليف المعجب، والنظم المتلائم"[5]. ونظرا لإيمان التوحيدي بأهمية هذه الوظيفة فهو يدعو الأديب إلى توقي "الفضاء"، وهو ما يقصد به "عدم الرباط بين المتقدم والمتأخر، وهو النبو العارض في النفس عند سماعه وتحصيله"[6]، وهناك ملاحظة نقدية يسوقها التوحيدي على لسان ابن طباطبا يوضح فيها أهمية التناسق في نظم لغة الشعر، نختار منها قوله:

"وينبغي للشاعر أن يتأمل تأليف شعره وتنسيق أبياته، ويقف على حسن تجاورها أو قبحه، فيلائم بينها لتنتظم له معانيها، ويتصل كلامه فيها، ولا يجعل بين ما قد ابتدأ

---

(1) يريد هنريش بليث بخرق المعيار النحوي ذلك النحو الثانوي الذي يُقام على أساس المعيار النحوي الموجود في اللغة اليومية، والذي يُنظر إليه بوصفه شكلا من أشكال الانزياح. (ينظر: هنري بليث، البلاغة والأسلوبية، ص36). ويسميه مايكل ريفاتير باللانحوية، ويقصد به التصوير المنحرف للواقع ولتوقعات القارئ، أو هو إلغاء التصوير الذي يستند إلى مرجعية اللغة حيث العلاقة المباشرة بين الكلمات والأشياء العينية. (ينظر: مدخل إلى السيميوطيقا، (مقال: سيميوطيقيا الشعر، لمايكل ريفاتير، ترجمة جبوري غزول)، ج2، ص52).

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص136.

(3) المقابسات، ص37.

(4) المقصود بالتناسق الطريقة التي يتم بها ربط الأفكار في بنية النص الظاهرة، أو بصورة مبسطة يقصد به التشكيل النحوي للجمل والعبارات وما يتعلق بها من حذف وإضافة، ونحو ذلك. (ينظر: يوسف عوض، نظرية النقد الادبي الحديث، ص 101).

(5) مثالب الوزيرين، ص11.

(6) نفسه، ص 94.

وصفه وبين تمامه فصلا من حشو ليس من جنس ما هو فيه، فيُنسي السامع المعنى الذي يسوق القول إليه"[1].

يرى النقاد السيميائيون - في ظل اهتمامهم بوظيفة التناسق في الشعر- أن الملمح الأساسي للقصيدة هو وحدتها، وحدة شكلية ووحدة دلالية[2]، لأنها حينما تتناسق تتوحد، وتكمن أهمية هذه الوحدة في أنها تشكل النظام الدلالي للقصيدة، هذا النظام الذي يرجع إليه تفسير جميع الصور والمعاني الموجودة فيها.

يقول التوحيدي فيما يدل على انتباهه للشرط الدلالي الكامن في مبدأ القصيدة: "إن الشعر إذا أسس تأسيس فصول الرسائل القائمة بأنفسها، وكلمات الحكمة المستقلة بذاتها، والأمثال السائرة الموسومة باختصارها، لم يحسن نظمه، بل يجب أن تكون القصيدة كلها ككلمة واحدة في اشتباه أولها وآخرها نسجا، وحسنا، وفصاحة، وجزالة ألفاظ، ودقة معان، وصواب تأليف"[3].

إن أهم أثر من آثار هذه الوحدة التناسقية داخل النظم الأدبي هو ذلك التناسق الذي ينشأ من علاقات السياق[4] contexte التناسبية القائمة بين العلامات داخل بنية النظام اللغوي، ذلك "أن البتر وترتيب الكلمات في الجمل لا يقوم اعتباطا، وإنما يعتمد على البيئة الداخلية للنص، أي على الجمل التي تسبق أو تلي"[5].

وللتوحيدي مواقف نقدية[6] صريحة في هذا الشأن، يُرجع فيها تفسير معاني النص إلى علاقته السياقية، من ذلك قوله: "وربما وقع الخلل في الشعر من جهة الرواة والناقلين

---

(1) البصائر والذخائر، ج7، ص88.

(2) مدخل إلى السيميوطيقا، (مقال: سيميوطيقا الشعر، لمايكل ريفاتير، تر/ جبوري غزول)، ص53.

(3) البصائر والذخائر، ج7، ص91.

(4) لا يُقصد بالسياق، ههنا، سياق المقام Contexte de situation المرتبط بمقام النص(سيتم التعرض لهذا النوع من السياق بشيء من التفصيل في المبحث رقم: 3-5 من هذا الفصل)، إنما يقصد به السياق الداخلي الذي تؤول إليه علاقات التركيب اللغوي بين العلامات والجمل.

(5) يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص72.

(6) للتوسع في معرفة هذه المواقف ينظر: البصائر والذخائر، ص ص 88-91.

له، فيسمعون الشعر على جهة، ويؤيدونه على غيرها سهوا، فلا يذكرون حقيقة ما سمعوه منه. كقول امرئ القيس:

كأني لم أركبْ جوادا لِلذّةٍ ولم أتبطّن كاعبا ذاتَ خلخالِ

ولم اسْبَأ[1] الزّق[2] الرويّ ولم أقلْ لخيلي كُرّي كرةً بعد إجفالِ

هكذا الرواية، وهما بيتان حسنان، ولو وُضع مصراع كل واحد منهما في موضع الآخر كان أشكل و أدخل في استواء النسج"[3].

فالتوحيدي يرى أن السياق اللغوي الداخلي للبيتين يقتضي ألا يكون ترتيب الألفاظ على هذه الشاكلة، لما فيه من خلل في المعنى، إذ الجواد لا يُركب، في عادة العرب، للذةٍ وإنما للكر، كما لا يرتبط شراء الخمر بالكر وإنما بمجالس اللهو والمجون، ويُلاحظ أن التوحيدي يحيل سلطة السياق، ههنا، إلى ما يستسيغه المجتمع ويتعارف عليه من الأفعال والمعاني، أي إلى السياق الاجتماعي، وهو ما سنحاول توضيحه خلال الوظيفة الموالية.

4- يتبنى النظم الأدبي عند التوحيدي مهمة تحقيق ما يُسميه علم النص الحديث بوظيفة الترابط الفكري[4] Cohérence، وتتمثل هذه الوظيفة في الربط بين أفكار النص بالنظر إلى المنطق البياني الذي يحكم المجتمع، أي أن منطق التواصل بين الأديب والقارئ يتطلب خبرة يستمدانها من مرجعية فكرية واجتماعية واحدة يؤول كل منهما إليها أثناء تعامله مع النص الأدبي.

---

(1) سبأ: سبأ الخمر يسبؤها سبأ .. شراها، وفي الصحاح: اشتراها ليشربها (لسان العرب، ج1، ص93).

(2) الزق: كل وعاء اتُخذ لشربٍ ونحوه، وقيل هو الذي تنقل فيه الخمر (لسان العرب، ج10، ص143).

(3) البصائر والذخائر، ج7، ص88-89.

(4) المقصود به الطريقة التي يتم بها ربط الأفكار في داخل النص بحيث يمكن استعادتها مرة أخرى. ويتطلب ذلك وجود منطق للأفكار مبني على الخبرة وما يتوقعه الناس من النصوص في هذا المجال. (يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص102).

وهنالك نص للتوحيدي يبين فيه - بوضوح - أثر النظام الاجتماعي والثقافي في كيفية وضع الأوصاف والتشبيهات عند شعراء العرب، يقول فيه: "واعلم أن شعراء العرب أودعت أشعارها من الأوصاف والتشبيهات والحكم ما أحاطت به معرفتها، وأدركه عيانها، ومرت به تجاربها، وهم أهل وبر صحونهم البوادي، وسقوفهم السماء، فليس تعدو أوصافهم ما رأوه فيهما وفي كل واحدة منهما"[1].

إن اهتمام التوحيدي بمستوى النظم لم يتوقف عند ارتباطه بالوظيفة النحوية فحسب بل تجاوزه إلى إدراك مستويات نظمية أخرى تساهم - إلى جانب النحو - في تشكيل المعنى الأدبي؛ من ذلك قوله على لسان أستاذه أبي سعيد السيرافي رادا على من زعم تعلم اللغة العربية بمجرد معرفته لأسمائها وأفعالها وحروفها: "أخطأت، لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وصفها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها، وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف، فإن الخطأ والفساد في الحركات كالخطأ والتحريف في المتحركات"[2].

نفهم من هذا النص أن التوحيدي يُحيل مرجعية إنشاء المعاني إلى ثلاثة أنظمة: نظام ذي مرجعية أولية تستند إلى مستوى اللغة المعجمي، وهو يتمثل في معرفة الأسماء والأفعال والحروف، وثان تستند مرجعيته إلى منطق الترابط النحوي، وهو يتمثل في حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف، وثالث تستند مرجعيته إلى المنطق البياني الموجود في الطريقة التي يفكر بها المجتمع ويمارس بها حياته وثقافته، ويصف بها لغته وأشياء لغته. ويبدو أن هذا هو ما دفع يوسف عوض[3] إلى اعتبار بداية البلاغة عند التوحيدي دليلا "يوضح أن العرب بدأوا يدركون أن اللغة لا تقوم بالنحو أو المعجم وحدهما، وإنما أيضا بالوسائل الأخرى

---

(1) البصائر والذخائر، ج7، ص97.

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص115.

(3) يوسف نور عوض كاتب، وروائي، وصحفي، أستاذ بجامعة سالفورد البريطانية، ورئيس قسم دراسات العالم الإسلامي بالجامعة نفسها، صاحب اتجاه ما بعد اللسانية، وقد خضعت بحوثه لكثير من الدراسات (دكتوراه، وماجستير) في الجامعات البريطانية، من مؤلفاته: علم النص ونظرية الترجمة، ونقد العقل المتخلف، والطيب صالح في منظور النقد البنيوي.

الثقافية والاجتماعية التي تمكّن المرسل من أن يوصل رسالته، وتمكن المتلقي من أن يستقبل الرسالة[1].

بشيء من التدبر في المعاني السابقة يتبن أن التوحيدي استطاع أن يشير إلى "نظرية النظم" بنفس الوضوح والعمق اللذين تناولها بهما عبد القاهر الجرجاني (ت 470 هـ)، وذلك حينما دعا إلى ضرورة التوفيق بين الألفاظ والمعاني، وإلى رد الاعتبار إلى النحو بوصفه سببا مهما في نظم الكلم[2]، وإلى ربط النحو بالبلاغة[3]. وإن المطلع في كتب التوحيدي اللغوية وفيما جاء به عبد القاهر الجرجاني حول نظرية النظم، خاصة في كتابه "دلائل الإعجاز" ليجد أن الجرجاني لم يكن له سوى فضل الترتيب والتبويب لعناصر هذه النظرية ولمكوناتها.

3-4- سمات النص الأدبي من حيث نوعه (الحدود بين الأنواع):

إن من بين السمات النوعية Caractères spécifiques لأدبية النص خضوعه لأنواع أسلوبية مختلفة[4]، نتناول من بينها في هذا المبحث أسلوب النوع[5] (أو الجنس) في النص الأدبي. فإذا كانت سمات مثل: غرض التحسين، والدلالة الإيحائية، والدلالة الانزياحية بمثابة الشروط التي تُحقق في النص – بصرف النظر عن نوعه- أدبتيه بشكلها العام، ضمن إطار الأسلوب الأدبي الذي يتقابل مع الأسلوب العلمي الموضوعي، فإن تحديد السمات النوعية المميِّزة للنوع الأدبي يحال إلى البحث عن الحدود الفاصلة بين الأنواع، ضمن الإطار الأسلوبي الخاص، الذي تتنوع سماته بالنظر إلى كل نوع على حدة. وفي ظل هذا التمييز يسمي النقاد السيميائيون والأسلوبيون السمات الدالة على الصفة

---

(1) نظرية النقد الأدبي الحديث، ص 129.

(2) نفسه، ص 62.

(3) نفسه، ص 270.

(4) تصنف هذه المستويات الأسلوبية إلى: أسلوب النص، وأسلوب الكاتب، وأسلوب النوع، وأسلوب الحقبة، وهي تختلف باختلاف وجهات النظر النقدية المعتمدة التي سبقت الإشارة إليها في المبحث الأول من هذا الفصل.

(5) يقصد بالنوع الأدبي ذلك الإطار النوعي الذي ينظم الكيفية التي يسير عليها تتابع الجمل والأقسام داخل لنص، وهو الذي يحدد النقطة التي يتحتم أن ينتهي النص عندها. (ينظر: يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص107).

النوعية للنص الأدبي عموما بالسمات "الأدبوية" أي الوسائل التي تحقق أدبية النص[1]، بينما يسمون السمات المميزة للأنواع الأدبية بالسمات الأسلوبية، لكونها تميز - داخل النص الأدبي- بين الأساليب المختلفة باختلاف الأنواع (الأجناس)، هذا مع احتفاظها، طبعا، بوظيفة التمييز لأدبية النص المحتواة فيها، أي أن الإطار النوعي للنص الأدبي يعتبر من جهة، سمة دالة على أدبيته، ومن جهة ثانية سمة دالة على سماته الأسلوبية.

يقسم التوحيدي الأنواع الأدبية في الأدب العربي إلى شعر، ونثر، وخطابة، ومثل، ونادرة، وسنتعرض فيما يلي إلى بيان السمات الأسلوبية لكل من هذه الأنواع، مثلما وصفها التوحيدي، ضمن حدودها النوعية الفاصلة فيما بينها.

يقوم تمييز التوحيدي بين الشعر والنثر على أساس معياري واضح، يخضع فيه لموقف المفاضلة القائم على مقاييس الجودة والرداءة، فهو يقول: "النثر أصل الكلام والنظم فرعه: والأصل أشرف من الفرع، والفرع أنقص من الأصل، ولكن لكل واحد منهما زائنات وشائنات"[2]. إلا أن هذه المفاضلة بين النثر والشعر لا تخلو- في صميم فوارقها - من رؤية وصفية موضوعية، بإمكانها تحديد السمات الأدبية الخاصة بكل واحد من النوعين، وسنحاول الكشف عنها فيما يلي:

يرى التوحيدي أن "التفاضل الواقع بين البلغاء في النظم والنثر إنما هو في هذا المركب الذي يسمى تأليفا ورصفا"[3]، أي أنهما لا يختلفان إلا من حيث مستوى التركيب، الذي تنضوي ضمنه جميع السمات الأسلوبية الفارقة بينهما، لذلك فهو يُرجع سبب إعلائه من منزلة النثر على منزلة الشعر إلى أن الشعر تأليف "غلبت عليه الضرورة"[4]، وقيَّدَه "حصار العروض وأسْر الوزن"[5]، بينما ينظر إلى النثر على أنه تأليف حر، "مبرأ من التكلف، منزه من

(1) ينظر: يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص 125.

(2) الإمتاع، ج1، ص172.

(3) نفسه، ج1، ص 132.

(4) نفسه، ج 2، ص134.

(5) نفسه، ج 2، ص133.

الضرورة، غني عن الاعتذار والافتقار"[1]، لكنه يَرجع بعد ذلك فيقرر أن النظم (الشعر) لا يملك قيمته الجمالية ولا سمته الفنية المتميزة إلا بفضل هذه الضرورة ذاتها؛ فهو يرى أن النظم "أدل على الطبيعة، لأن النظم من حيز التركيب والنثر أدل على العقل لأن النثر من حيز البساطة، وإنما تقبلنا المنظوم أكثر مما تقبلنا المنثور لأنا للطبيعة أكثر منا بالعقل"[2].

ومعنى ذلك أن مقام التواصل Situation de communication يستوجب في الشعر – بوصفه دليلا على الطبيعة والحس – ضرورة في الوزن والقافية، وتأليفا للكلام على طريقة مخصوصة. وبهذا التصور يتضح أن الضرورة الشعرية ليست – عند التوحيدي فعلا قسريا بقدر ما هي حاجة فنية تقتضيها الحاسة الجمالية المرتبطة بالمزاج الفني للشاعر، في تناسب تداعياته وتفاعلاته النفسية مع نسيج تركيبي خاص، ولذلك نجد التوحيدي يحذر الشاعر من أن "يضع في نفسه أن الشعر موضع اضطرار"[3] مبيِّنا أن الوظيفة الفنية للشعر لا تقف عند مستوى قواعد العروض، بل تتجاوزها إلى مستوى الذوق الطباعي للشاعر[4]، وهكذا يتبين أن الشعر – عنده – يستمد سماته الأسلوبية من وزنه باعتباره معشوقا للحس والطبيعة[5]، هذه الأخيرة التي "يستند إليها ما كان حلوا في السمع خفيفا على القلب"[6]، بينما يستمد النثر سماته الأسلوبية من بساطة لغته، وبعده عن التكلف والضرورة، وخضوعه لسلطة العقل، ومن كونه النسق الأصلي لجميع أنواع الاستعمال اللغوي، "لأن جميع الناس في أول كلامهم يقصدون النثر"[7].

يتضّح مما تقدم، أن التوحيدي يَعتبر الشعر إبداعا أدبيا متميزا بسماته الأسلوبية التي جعلت منه حيزا فنيا خاصا، أي أن الشعر لا يختلف عن النثر إلا من حيث هو يمثل انزياحا

---

(1) الإمتاع، ج2، ص134.
(2) المقابسات، ص 137.
(3) البصائر، ج7، ص96.
(4) ينظر: الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص134.
(5) ينظر: المقابسات، ص 137.
(6) نفسه، ص 137.
(7) الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص132 – 133.

أسلوبيا في مستوى التركيب. وتتمثل معالم هذا الانزياح في نظرة التوحيدي إلى الشعر بأنه نسق لغوي خاص يخضع لجملة من الخصائص هي: دلالته القوية على الحس والطبيعة، وتحليه بالوزن والإيقاع، وتعبيره الجميل عن المشاعر الصادقة، بالإضافة إلى جملةٍ من المميزات والاعتبارات الوظيفية من قبيل: "أن الشواهد لا توجد إلا فيه، والحجج لا تؤخذ إلا منه"[1]، "وأنه لا يغنى ويحدى إلا به"[2]، "وأن صورة المنظوم محفوظة وصورة النثر ضائعة"[3].

بشيء من التدبر في السمات السابقة يتبيّن أنها تشكل، في مجملها، خلفية السمة النوعية والأسلوبية للمفهوم الذي تسميه السيميائيات الأدبية بـ"الشعرية"[4] Poétique، هذا المفهوم الذي لم يجد طريقة إلى التأسيس إلا مع ياكبسون (رائد "الأدبية" في المدرسة البنيوية التكوينية، إذ يحدده بأنه "وظيفة جمالية راقية [...] تتعلق بنوع خاص من السيمولوجيا"[5]. بحيث يتجسد فيها التواصل الأدبي في شكل انزياحي مخصوص بناء على أن رسالتها "تكف عن كونها أداة للإيصال لتصبح موضوعا"[6]، ويبدو أن هذه السمة (أي كون الشعرية موضوعا، وليس أداة للإيصال) هي التي جعلت ياكبسون يحدد خاصية الشعر بأنها "دراسة الوظيفة الشعرية للغة والوظيفة الفنية للمنظومات العلامية بعامة"[7]، أي أنها خاصية أسلوبية انزياحية، يمكن أن يخضع لها سائر الآداب، والفنون مثل: الموسيقى، والتمثيل المسرحي، والفيلم الناطق[8].

---

(1) الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص136.

(2) نفسه، ج2، ص136.

(3) نفسه، ج 2، ص136.

(4) يعرف هنريش بليث الشعرية، في سياق مقارنته بين البلاغة والأسلوب، بأنها "تعالج أدبية النص باعتبارها مجموعة من الخصائص الملازمة للغة الجمالية.(ينظر: البلاغة والأسلوبية، ص13).

(5) بيار غيرو، علم الإشارة (السيميولوجيا)، ص 32.

(6) نفسه، ص32.

(7) رومان ياكبسون، مقال: علم اللغة، (من كتاب: الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ترجمة جماعة من الأساتذة)، مطبعة جامعة دمشق، 1976، ص281.

(8) ينظر: نفسه، ص281.

وقد وجدنا فيما حدّده التوحيدي من سمات نوعية للعمل الشعري – ما يوحي بالمقاربة مع هذا المفهوم الذي أشار إليه ياكبسون، فهو يتصور أن خاصية الشعر ذات سمة فنية مستقلة، تسمو فوق حيز الإطار النوعي للأنواع الأدبية، بدليل أنها ليست، عنده، قاصرة على الشعر فقط بل إن النثر كذلك يمكن له أن يتحلى بها حينما يتمثل سماتها، يقول التوحيدي في ذلك: "ومع هذا ففي النثر ظل من النظم ولولا ذلك ما خف ولا حلا ولا طاب ولا تحلا[1]"[2]، ويقول أيضا: "والناس يقولون: ما أكمل هذا البليغ لو قرض الشعرا، ولا يقولون: ما أشعر هذا الشاعر لو قدر على النثرا، وهذا لغنى الناظم عن الناثر، وفقر الناثر إلى الناظم"[3].

أما فن الخطابة فإن التوحيدي يذكر له جملة من الخصائص والسمات لا يكون الخطيب بليغا من دونها، منها " أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل الحركات، خفي اللحظ، متخير اللفظ، لا يكلم الملوك بكلام السوقة، ويكون في قوته التصرف في كل طبقة"[4]، أي أن يكون قادرا على إخضاع ظروف القول في خطبته للمقام المناسب لكل طبقة من طبقات المخاطبين. ويقول التوحيدي في مقام آخر مضيفا سمات أخرى: "وأما بلاغة الخطابة فأن يكون اللفظ قريبا، والإشارة فيها غالبة، والسجع عليها مستوليا"[5].

ويبدو فيما أسنده التوحيدي من سمات أسلوبية لفن الخطابة أن خضوعها لمقام التواصل أكسبها شكلا خاصا سواء على مستوى اللغة أو على مستوى الأفعال Acts المنسوبة إلى مقام Situation الحدث اللغوي، وبهذا الشكل الخاص يقع الفصل بينها وبين الأنواع الأدبية الأخرى، وفي هذا دليل على انتباه التوحيدي لحضور الدلالة في الأفعال غير

---

(1) هكذا في النص، ويبدو أن الصواب: تحلى.

(2) المقابسات 137.

(3) الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص137.

(4) البصائر، ج 2، ص137.

(5) الإمتاع، ج2، ص141.

اللغوية، باعتبارها طرفا من الأطراف المنتجة لمعنى النص الخَطَابي، فهو يركـز علـى الـسمات التي لا توجد إلا في فن الخطابة، بحكم خضوعه لمقام اللغة المنطوقة، ومن هذه الـسمات مالـه صلة ببنية اللغة مثل: تخير اللفظ القريب، واعتمـاد الـسجع[1]، والتـصرف في اللغـة المناسـبة لطبقة المخاطبين (اختلاف لغة الملوك عن لغة السوقة)، ومنها ماله صلة بهيئـة الخطيـب مثـل: رباطة الجأش، واستعمال الإشارات، وقلة الحركات (بصفتها علامة دالة على الهـدوء والهيبـة والوقار، مما يساهم في زيادة التأثير والإقناع).

أما فن المثـل فالتوحيـدي يـرى أن مقامـه التواصـلي يقتـضي أن يكـون فيـه "اللفـظ مقتضبا، والحذف محتملا، والصورة محفوظة، والمرمى لطيفا، والتلويح كافيا، والإشارة مغنيـة، والعبارة سائرة"[2]، وقد جاءت هذه الـسمات موافقـة للطبيعـة الفنيـة المتمثلـة في عبـارة المثـل الموجزة ومعناه المركز.

أما فن النادرة فإن التوحيدي ينطلق، في وصف سماته الأسلوبية، من إطـار تـداولي واضح يقول فيه: "ملح النـادرة في لحنهـا، وحرارتهـا في حـسن مقطعهـا، وحلاوتهـا في قـصر متنها، فإن صادف هذا من الرواية لسانا ذليقـا، ووجهـا طليقـا، وحركـة حلـوة، مـع تـوخي وقتها، وإصابة موضعها وقدر الحاجة إليها، فقد قُضي الوطر، وأُدرِكتْ البغية"[3].

إن وصف التوحيدي للنادرة بهذا الشكل، يبدو خاضعا لظروف المقام، ممـا يـستدعي أن يتحرى فيها الراوية جملةً من السمات الأسلوبية الخاصة الـتي تـستند فيهـا لغـة النـادرة إلى الغرض التواصلي المحقق لغاية التندر والفكاهة. ومن هذه السمات أن تكـون لغتهـا ملحونـة، لأن الصواب" يخل بالنادرة، ولا ينكر اللحن والخطأ إذا كانت الحكاية من سـفيه أو نـاقص"[4]، وأن تكون قصيرة المتن بما يحقق فيها متعة الحلاوة والجمال، وأن يكون قائلها (الراويـة) علـى

---

(1) لا يهتم التوحيدي بالسجع في الكتابة إلا إذا كان قليلا كالملح في الطعام. لكنه هنا يـدعو إلى التعمـد في استعماله، لأن مقام نص الخطابة يستدعيه، وهذا استنادا إلى اعتقاده أن السجع يسلس في مكـان دون مكـان. (ينظـر: البـصائر، ج 2، ص68).

(2) الإمتاع، ج2، ص142.

(3) البصائر والذخائر، ج1، ص111.

(4) نفسه، ج1، ص111.

جانب من فصاحة اللسان، وطلاقة الوجه، وجمال الحركات، لما في ذلك من زيادة في إيصال الدلالة بشحنتها الكاملة المرجو إبلاغها إلى الآخرين، وأن يتوخى قائلها موضعها وقدر الحاجة إليها، أي أنها لا تقال إلا في الظروف المقامية المناسبة لمضمونها.

لعل أهم ما نستنتجه في وصف التوحيدي للأسلوب في النادرة انتباهه للفرق الكامن بين دلالة المنطوق ودلالة المكتوب؛ فإذا كان النص المكتوب يعتمد، في إبلاغ مرسلته، على نظام دلالي واحد هو النظام اللغوي فإن النص المنطوق لا يتوقف إنجاز الدلالة فيه على المرسلة اللغوية وحدها، بل لا بد أن يتفاعل مع المرسلة اللغوية عناصر أخرى مثل الهيئة المناسبة، والحركات الحلوة، واللسان الفصيح، وتوخي الظرف المناسب، من أجل قضاء الوطر وإدراك البغية. وهو ما تقول به السيميائيات الأدبية في وصفها للدلالة انطلاقا من التفاعل الموجود بين مجموعة الأنظمة اللغوية وغير اللغوية التي تتم ملاحظتها ضمن إطار اللغة التداولي المحقق لغرض التواصل.

هذه مجموعة من السمات الأسلوبية استطعنا استخلاصها من نصوص التوحيدي. وقد وجدناه يتناولها من حيث هي خصائص نوعية، سواء في تمييزها لأدبية النص، أو في تحديدها للسمات الخاصة بكل نوع أدبي على حدة.

لكن اللافت للانتباه في وصف التوحيدي لهذه السمات أنه وصف يدل على تصور دقيق شامل للعملية التي يتم، عبرها، إنتاج النص الأدبي، فهو يعتقد أن مهمة اختيار الأسلوب المناسب في كل نوع من الأنواع الأدبية التي عرضناها ليست موكلة إلى مضمون النص الأدبي، بل هي موكلة إلى العلاقة بين النص الأدبي وظروف السياق[1] المرتبطة بمقامه التواصلي، والذي يحدد هذه العلاقة ويهيمن عليها هو الإطار النوعي للنص[2] Focus

(1) ما يقصد بهذه الظروف هو جميع الأشكال والوضعيات المصاحبة للنص الأدبي.

(2) إذا كان التوحيدي يحدد الإطار النوعي للنص بتقسيم أنواعه إلى: شعر، ونثر، وخطابة، ونادرة ومثل، فإن النقاد المعاصرين يحددونه ويرتبون أنواعه ضمن إطار منهجي يبدو أكثر نضجا وأدق تصنيفا، من ذلك التحديد الذي ساقه يوسف عوض حيث جعل فيه الإطار النوعي ثلاثة أنواع رئيسية هي: النوع السردي والذي يمكن تبنيه في الكتابات الوصفية والقصصية، والنوع الجدل، وهو ما يحتاج إلى التساؤلات وإلى إيضاحه مثل الدعاية والإعلان، والنوع الأمري، وهو الذي يخبر بكيفية التصرف في المستقبل. (ينظر: نظرية النقد الأدبي الحديث، ص107).

Text- Typlogical الذي ينظم الكيفية التي يسير عليها تتابع الجمل والأقسام في داخل النص[1].

3-5- سمات النص الأدبي من حيث علاقته بمقام التواصل:

احتلت مسألة العلاقة بين النص الأدبي ومقام التواصل Situation de communication في السيميائيات الأدبية – خصوصا عبر الدراسات الحديثة المهتمة بلسانيات النص – موضعا مرموقا في ظل الانتشار الذي أصبحت تتمتع به التداولية[2]، هذه الأخيرة التي ابتدأ مشوارها، مع الدراسات السيميائية، منذ أن فرض منهجها على اللسانيات إدخال عنصر المقام (أو ما يسميه بعض المهتمين بلسانيات النص سياق المقام[3] Contexte de situation) في تحاليلها اللغوية حينما "أدخلت المجتمع واعتبرته مكونا من مكونات النص الأدبي"[4]، بعدما كانت رفضت إدخاله – في بداية أعمالها – ضمن دراساتها اللسانية بحكم خضوعها لمنهج الدراسة الوصفية العملية المجردة.

تبرز معالم المنهج التداولي – عند التوحيدي – في جميع ملاحظاته وتصوراته للكيفية التي يتم بها إنتاج المعنى الأدبي، وهو ما حاولنا إثباته في أكثر من موضع من هذا البحث، وفيما يلي نشير إلى بعض هذه الملاحظات:

يعتقد التوحيدي أن اللسان "مركب من اللفظ اللغوي، والصوغ الطباعي، والتأليف الصناعي، والاستعمال الاصطلاحي"[5]، وفي هذا دليل على انتباهه إلى أهمية العلاقة

---

(1) نفسه، ص107.

(2) ارتبطت السيميائيات الأدبية بالتداولية حينما لم تكتف بوصف التراكيب اللغوية، وراحت تبحث في كيفية بناء النصوص، وفي صلتها بأغراض استخدامها.

(3) سياق الحال هو مجموعة العناصر غير اللغوية المتصلة بالتكوين الاجتماعي والثقافي والشخصي لممارسي النشاط اللغوي، ويعرفه يوسف عوض بأنه النص الآخر، أو النص المصاحب للنص الظاهر، والنص الآخر لا يشترط أن يكون قوليا، إذ هو يمثل البيئة الخارجية للبيئة اللغوية بأسرها. (ينظر: نظرية النقد الأدبي الحديث، ص 82 – 83).

(4) مجلة: دراسات (س أ ل)، العدد3، 1986.

(5) الإمتاع والمؤانسة، ص9.

الإجرائية القائمة بين دلالة النص ومقامه التواصلي، وذلك انطلاقا من إيمانه بخضوع الكلام لأربعة مستويات نظمية؛ مستوى اللفظ اللغوي من حيث هومادة معجمية، حاوية لوحدات المعاني الذاتية Dénotation، ومستوى الصوغ الطباعي من حيث هو طباع ذاتية وحالات نفسية متغيرة تصدر عن الأديب "بحسب الملابسة التي تحصل له من نور النفس، وفيض العقل، وشهادة الحق، وبراعة النظم"[1]، ومستوى التأليف الصناعي الذي يبدو – عند التوحيدي – في صورة نظم لغوي مبدع يستهدف عرض المعاني الصحيحة في اللفظ الجميل، ومستوى الاستعمال الاصطلاحي من حيث هو نظام تواصلي يمثل المرجعية الاجتماعية والثقافية التي يؤول إليها إنتاج المعاني الواردة في النصوص من وحي منطقها البياني المتداول في المجتمع.

ومن جهة أخرى ينظر التوحيدي إلى المقام التواصلي في ممارسة الشعر على أنه شرط من شروط "الحسن"، حيث يقول: "ولحسن الشعر وقبول الفهم إياه علة أخرى، وهي موافقته للحال التي يعد معناه لها، كالمدح في حال المفاخرة [...] وكالمراثي في حال جزع المصاب به، وكذكر مناقب المفقود عند تأبينه والتعزية عنه [...] وكالتحريض على القتال عند التقاء الأقران وطلب المغالبة"[2]. ويمكن تسمية هذه الأحوال التي أعِدَّ الشعر من أجلها بأغراض الاتصال الأدبي.

وهنالك جانب آخر من جوانب مقام التواصل تعرض له التوحيدي ضمن وصفه للحال التي يكون عليها السامع أو القارئ حين تعامله مع النص الأدبي، حيث يقول: "والنفس تسكن إلى كل ما وافق هواها، وتقلق مما خالفه، ولها أحوال تتصرف بها، فإذا ورد عليها في حالة من حالاتها ما يوافقها اهتزت له، وحدث لها أريحية وطرب، وإذا ورد عليها ما يخالفها قلقت واستوحشت"[3].

كما لا يغفل التوحيدي ما للمقام من تأثير على العلاقات الدلالية الموزعة ضمن سياق النص الداخلي؛ ولذلك فهو يحذّر من الإيماء إلى ما يكون الإفصاح عنه أحلى في

(1) المقابسات، ص37.

(2) البصائر، ج7، ص105.

(3) البصائر والذخائر، ج7، ص103.

السمع وأعذب في النفس وأعلق بالأدب"[1]، ومن الإفصاح" عما تكون الكناية عنه أستر للعيب وأنفى للريب"[2].

ويتعرض التوحيدي لهذه الجوانب المقامية أصبح النص، لديه، خاضعا لجملة من المؤثرات السياقية والمقامية المتراوحة بين مقام المبدع من جهة، وتوقعات استجابة القارئ من جهة ثانية، وذلك من خلال تفاعلها مع معنى النص الأدبي في شكل انزياحات تداولية Déviations pragmatiques متنوعة بتنوع الأدباء، والمقامات، والبيئات، والأنواع الأدبية (الأجناس).

نستنتج مما تقدم أن رؤية التوحيدي للعمل الأدبي تنطوي على وصف عميق ولحظ دقيق يستهدف النظرة التكاملية الشاملة التي تسعى إلى تتبع آثار الدلالة – ضمن مظهرها التداولي – في جميع عناصر العملية الإبداعية: الأديب (المنتج الفعلي للنص المعبر عن دلالة الطبيعة المواتية والمقام المسعف)، والنص (بمعطياته اللفظية المنتظمة المعبرة عن المعاني الحسنة والمشاعر الصادقة بالتأليف الحلو واللفظ الجميل)، والقارئ (الطرف المستقبل للدلالة، والذي يتجسد حضوره في دلالة النص من خلال التوقعات التي يستحضرها الكاتب عنه وعن موقفه من معنى النص)، الواقع أو البيئة الخارجية للنص (مقام التواصل الذي يتم عبره التفاعل بين مجموع النظم المكونة للنص الأدبي).

في ظل هذا المستوى من الرؤية النقدية التكاملية الشاملة استطاع التوحيدي أن يصف النص الأدبي بأنه مجموعة من الأنظمة المتداخلة والمتفاعلة فيما بينها من أجل خدمة غرض الاتصال، وهو نفس المنظور الذي تقوم عليه نظرية علم النص التي ترى أن" وجود النص يتميز في الأساس بخاصيته الاتصالية"[3]؛ فالمعنى الأدبي عند التوحيدي لا يؤول في تشكيل دلالته إلى مستوى النظام اللغوي فحسب بل هناك مجموعة من الأنظمة التواصلية

---

(1) الإمتاع والمؤانسة، ص9 (المقدمة).

(2) نفسه، ص9 (المقدمة).

(3) يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص91.

المترابطة فيما بينها على نحو تسميه لسانيات النص تفاعلا Interaction [1] يستمد فاعليته الإجرائية من اعتبار النص إنجازا فعليا Concret للغة بين مرسل ومرسل إليه.

والجدير بالذكر أن هذه النظرية النقدية "التكاملية" التي استنتجناها من كتابات التوحيدي لا نجدها في الدراسات النقدية والسيميائية المعاصرة إلا عند فئة قليلة من الأسلوبيين وعلماء النص أمثال: هنريش بليث الذي يقترح، في كتابه "البلاغة والأسلوبية" نموذجا أسلوبيا جديدا يقوم تحليله للنص الأدبي – من وجهة نظر سيميائية على إعطاء الاعتبار لجميع العناصر المنتجة للدلالة في النص الأدبي[2] ودو بوجراند الذي يوجه الأنظار إلى أن أي نموذج لغوي يصمم لدراسة اللغة يجب أن يُبنى على نظرية النُظُم الموضّحة للكيفية الشاملة التي يعمل بها كل نظام دون عزل لأي جانب من جوانبه[3].

4- نظرة التوحيدي إلى مفهوم التأويل:

لقد تولّد عن استعانة النقد الأدبي باللسانيات في الدراسات الغربية وتطبيقه لمناهجها البنيوية في التحليل ظهور مفاهيم ونظريات جديدة تسعى إلى تحليل النص في إطاره الشكلي المجرد مستبعدة الاهتمام بالمعنى، ومفككة عناصره إلى مستويات أسلوبية مختلفة تتحدد، في ضوئها، علاقات النص القائمة بين عناصره.

وقد أسفرت هذه الدراسات "اللسانياتية" في مرحلة من مراحلها – مستعينة بالمنهجين السيميائي والتداولي – عن ظهور منهج جديد للتحليل ينظر إلى النص الأدبي على أنه واقعة سيميائية، وقد دعا هذا المنهج إلى الاهتمام بمجموعة من المفاهيم رآها النقاد السيميائيون ضرورية في التعامل مع النص الأدبي. ومن بين هذه المفاهيم مفهوم التأويل. والواقع أن مفهوم التأويل يستمد وجوده من مدى علاقة النص بالقارئ في ظل سياق

---

(1) ينظر: المصدر السابق، ص73.

(2) ينظر: الفصل الأخير من كتابه: "البلاغة الأسلوبية" ص ص 41 – 66.

(3) ينظر: يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص 96.

يعرض فيه النص معنيين: "معنى تقنيا تقوم على شيفرة من الشيفرات، ومعنى شعريا"[1] يعطيه المتلقي انطلاقا من الأنساق التأويلية الضمنية. إن المعنى المنطقي مقنن كلية، ومغلق، وموجود وجودا في الشيفرة، بينما نجد أن التمثيل الجمالي ليس مقننا إلا جزئيا، ويبقى حقلا من العلاقات المفتوحة تقريبا أمام حرية تأويل المتلقي"[2].

وفي سياق التفريق بين المعنى التقني المغلق والمعنى التأويلي يأخذ التأويل موضعه بوصفه سمة من سمات العمل الأدبي؛ ذلك أنه يفسر "حال الشيفرات (العلامات) الشعرية التي يكون التواضع فيها قليلا، وتكون الوظيفة التصويرية متطورة والإشارة مفتوحة"[3].

وهنالك نص للتوحيدي يوضح فيه بلاغة التأويل ويصف أدبيته لا مندوحة لنا من سوقه بكامله – على الرغم من طوله – لأهميته حيث يقول:

"وأما بلاغة التأويل فهي التي تُحوج لغموضها إلى التدبر والتصفح، وهذان يفيدان من المسموع وجوها مختلفة كثيرة نافعة، وبهذه البلاغة يتسع في أسرار معاني الدين والدنيا وهي التي تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله عز وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم في الحلال والحرام والحظر والإباحة والأمر والنهي وغير ذلك مما يكثر؛ وبها تفاضلوا، وعليها تجادلوا، وفيها تناقشوا، ومنها اشتغلوا؛ ولقد فقدت هذه البلاغة لفقد الروح كله، وبطل الاستنباط أوله وآخره، وجولان النفس واعتصار الفكر إنما يكونان بهذا النمط في أعماق هذا الفن؛ وههنا تنثال الفوائد، وتكثر العجائب، وتتلاقح الخواطر، وتتلاحق الهمم، ومن أجلها يسعيان بقوى البلاغات المتقدمة بالصناعة المتمثلة حتى تكون معينة ورافدة في إثارة معنى المدفون وإنارة المراد المخزون"[4].

---

(1) ليس المراد بالشعري هنا ما يتصل بالشعر فحسب في إطار نوعه الأدبي، إنما المراد به انفتاح الدال الواحد على مدلولات عدة، أو انفتاح المدلول الواحد على دوال عدة بما يكفل لكل منهما قراءات دلالية مفتوحة، وينطبق هذا على الفنون بصفة عامة. (ينظر: بيار غيرو، علم الإشارة والسيميولوجيا، ص 59- 60).

(2) بيار غيرو، علم الإشارة والسيميولوجيا، ص 80.

(3) نفسه، ص 59.

(4) الإمتاع، ج2، ص 142 – 143.

لا يخفى على قارئ هذا النص مدى العمق الذي تناول به التوحيدي الحديث عن مفهوم التأويل، وعن خصائص الآلية التي يعمل بها. وفيما يلي نستعرض جانبا من هذه الخصائص:

- ينبني التأويل على المعنى الغامض الذي يستدعي من القارئ التصفح والتدبر، وانطلاقا من هذا التصفح والتدبر يستمد التأويل موقفه الإيجابي في قراءة النص.
- يتمثل دور التأويل في إعطاء القراءة وجوها دلالية مختلفة يراها التوحيدي نافعة بفوائدها المتثالة، وعجائبها الكثيرة، وخواطرها المتلاحقة.
- ويتمثل دوره كذلك في الغوص في أعماق النص ليستخرج منه معانيه المدفونة، وفي هذا ما يوحي بتجلي البعد السيميائي الذي تتحدد وجهته في البحث عن أي مظهر هو علامة شاهدة على معنى غائب (مدفون).

وللتوحيدي تعريف آخر لمفهوم التأويل يرى فيه أنه الجهة المتباعدة عن المراد ومع هذا فهي مشمولة تارة بالقصد وتارة بغير القصد"[1]، وكأن التوحيدي يريد أن يقول إن المعنى المؤول هو ذلك المعنى المتباعد عن المراد لعدم وضوحه، ولذلك فهو لا يشترط فيه مبدأ "القصدية" Intentionnalité، وذلك ما تقول به السيميائيات، بناء على أن "المنطق الذي يتحكم في النص (الخاضع للتأويل) ليس منطقا تفهميا إنما هو منطق كنايات"[2].

يقول التوحيدي معلقا على نص غامض ومشيرا إلى ما يمكن أن يحتمله من تأويل: "وهذا كلام غامض من وجه، ومن رجع إلى فطنة ربانية وقريحة صافية لحظ من هذا أكثر مما ضمنت العبارة وأتت عليه الإشارة"[3] فهو يفسر غموض هذه العبارة على أنه حامل لمعنى تأويلي يخضع استنباطه لظروف القارئ ومستواه في مدى قدرته وفطنته في التحليل والغوض في أغوار النص.

---

(1) مثالب الوزيرين، ص 152.

(2) مجلة دراسات (س ل أ)، العدد (02) 1986، ص132.

(3) المقابسات، ص89.

ومعنى ذلك أن التوحيدي يربط القدرة على التأويل بمستوى القارئ "الممتاز" القادر على فهم المعاني المدفونة واستنباط الحقائق المكناة، يقول مبينا قلة وجود هذا الطراز من القراءة: "وهذا يحتاج إلى عقل رصين، وهمة صاعدة، وشكيمة شديدة، وليس يوجد هذا عند كل أحد ولا يصاب مع كل إنسان"[1]. بينما نجده، في موقف آخر، يصف القارئ العاجز عن الغوص في أعماق النص، إذ يقول: "ولعمري إذا تعايت الأشياء بالأسماء والصفات، وعرض العجز عن إبانتها بحقائق الألقاب حار العقل الإنساني وحُيِّر الفهم الحسي، واستحال المزاج البشري، وتهافت التركيب الطيني، وقدّر الناظر في هذا الفن والباحث في هذا المسكن أنه حالم، وأن الحلم لا ثمرة له ولا جدوى منه"[2].

ومع ذلك فإن التوحيدي لا يملك موقفا واحدا من التأويل، فإذا كان قَبِله – مثلما رأيناه سابقا – بسبب دوره في إثارة المعاني المدفونة، وتلقيح الخواطر، واستنباط الفوائد فإنا نجده يرفضه، وينتقد الأسلوب الوارد فيه، ويصمه بالركاكة، وذلك في قوله: "والهجنة التي ليس بعدها هجنة، والركاكة التي ليس فوقها ركاكة الولوع بالغريب وما يشكل فيه الإعراب ويتجاذبه التأويل"[3].

فالتوحيدي، إذن، يفرق بين مستويين من التأويل: مستوى يكون فيه التأويل علامة على استغلاق معاني النص وهجنتها وركاكة أسلوبها، ومستوى تظهر فيه فنيات التأويل في مظهرها الدلالي الإيجابي الفاعل في بناء النص وفي إثارة معانيه المتجددة.

وبهذا التفسير لا تصبح كل النصوص – عند التوحيدي – عرضة للتأويل؛ فهناك النص الأدبي الذي ينبغي أن يكون واضح المقصد، بيِّن المعاني، وتسميه السيميائيات بالنص المغلق فدلالته مغلقة غير قابلة للتعدد أو التجديد، وهناك النّص الذي تستدعي دلالته السّعة والاختلاف، وهو ما تسميه السيميائيات بالنص المفتوح، أي أنه مفتوح على قراءات متعددة.

---

(1) الإمتاع، ج3، ص20.

(2) نفسه، ج3، ص203.

(3) مثالب الوزيرين، ص 94.

والملاحظ فيما استجليناه من آراء حول مفهوم التأويل عند التوحيدي أنه لا يتناول العمل بمفهوم التأويل كما هو الشأن في الدراسات الحديثة؛ فإذا كان التوحيدي يدعو إلى ممارسة التأويل - تحت تأثير الغرض التداولي النفعي للغة الأدبية - من أجل الوصول إلى التقويم التفسيري، وإلى غرض الفهم، ضمن حدوده الإيجابية، المنضبطة بالقيم والمعايير فإن الوعي السيميائي المعاصر لمنهج التأويل يقتضي مجاوزة التعامل مع القراءة ذات الاتجاه الواحد إلى اعتبار النص حقلا من العلاقات المفتوحة تقريبا أمام حرية المتلقي[1] بما يجعل معانيه عرضة للاحتمال، بعيدة عن التواضع[2]. وهنالك من السيميائين المعاصرين من يدعو إلى موت المؤلف، وإلغاء أبوته للنص[3]، وفي هذا ما يجعل معنى القراءة مبنيا على حرية القارئ المطلقة في فهم النص، "ويعني ذلك أن وحدة النص لا تستمد وجودها من أصله بل من النهاية التي إليها القارئ"[4]، وهذا بخلاف دعوة التوحيدي القائمة على الملاحظة التداولية، والمؤسسة على الغرض الديني الذي يستبعد أي فكرة لا تخدم غرضا نفعيا جادا، ولو كان فنيا جماليا[5].

5- نظرته إلى مفهوم التناص:

يشير مصطلح "التناص" Intertextualité إلى الفاعلية المتبادلة بين النصوص، ويؤكد مفهومه عدم انغلاق النص على نفسه وانفتاحه على غيره من النصوص[6]، وذلك من حيث أريد به تقاطع النصوص أو الحوار فيما بينها، وتذهب حركة التناص النقدية إلى

---

(1) بيار غيرو، علم الإشارة (السيميولوجيا)، ص 80.

(2) ينظر: نفسه، ص78.

(3) رولان بارت، درس السيميولوجيا، (ترجمة: ع. بن عبد العالي)، ص 82 - 83.

(4) يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص 46.

(5) لا يعد التوحيدي، في هذا الشأن، بدعا من علماء التراث ومفكريه.

(6) إيديث كيرزويل، عصر البنيوية، ص 277.

أن"النّص المعيّن (المقروء) لا يمكن فهمه دون الرجوع إلى عشرات النصوص التي سبقته وأسهمت في خلقه"[1].

والحقيقة إن الحديث عن ظاهرة التناص ليدفع إلى الحديث عن ظاهرة أدبية كان يسميها النقاد في عصر التوحيدي بظاهرة السرقات، وهي ظاهرة يسعى، فيها، الدارسون إلى البحث عن مواطن إغارة الشعراء بعضهم على بعض، "وقد شغلت نقاد العرب أكثر مما شغلتهم مسألة أخرى"[2]، وكانت أبرز سمات تلك الدراسات، التي نشأت في وسط الخصومات، التحامل والتجريح والتعسف، وعدم التفريق بين ما يصح اعتباره سرقة وبين ما ليس من السرقة في شيء"[3]، ولذلك كانت نظرة نقادنا القدماء إلى هذه الظاهرة، في الغالب، نظرة نقص وريبة[4].

أما التوحيدي فقد نظر إلى هذه الظاهرة الأدبية نظرة علمية وصفية دقيقة، فهو يسميها، في بعض المواطن، سرقة، ويذكرها بصفتها الذميمة في الأدب على أنها من قبيل التقليد والأخذ، ومثال ذلك وصفه لابن عباد، ذاما له، بأنه كثير السرقة[5]، لكنه يعتبرها، في مواطن أخرى، ظاهرة فنية طبيعية تنشأ من تلاقي الخواطر وتواصلها، بحيث لا يسلم من آثارها شاعر أو كاتب؛ يقول معلقا على من زعم أن أبا تمام أخذ بيتا من الشعر عن غيره: "ما أكثر أن يقال: أخذ فلان عن فلان وأغار فلان على فلان، والخواطر تتلاقى وتتواصل، والعبارة تتشابه دائما، ومن عرف خواصّ النفس، وقوى الطبيعية، وأسرار العقل، لم يستنكر توارد لسانين على لفظ، ولا تسانح خاطرين على معنى حاضر وباطن ظاهر"[6].

---

(1) تجليات الحائة، العدد الأول 1992، ص52.

(2) محمد عبد الغني الشيخ – أبوحيان (ت) رأيه في الإعجاز وأثره في النقد والأدب، ص297.

(3) نفسه، ص 279.

(4) ينظر: مختار حبار، مقال: قراءة تناصية في قصيدة الياقوتة، مجلة تجليات الحداثة، العدد الأول 1992، ص59.

(5) ينظر: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص62.

(6) البصائر والذخائر، ج2، ص20.

فالتوحيدي، إذن، يرى أن من خواص النص الأدبي أن ينشأ من غيره، بل إنـه يعتبر ذلك سبيلا من سبل الإبداع في الأدب مثلما يقول واصفا لما ينبغي أن يكون عليه الكاتب البارع:

"يجب على الكاتب أن يكون حافظا لكتاب الله تعالى لينتزع من آياته"[1]، وما الانتزاع من الآيات إن لم يكن هو التشرب بمعانيها واستلهام الأسلوب الجيد من نصوصها والتطبع به، وسبيل ذلك هو حفظ كتاب الله. فالتوحيدي لا يعني أن يأخذ الكاتب من الآيات أخذا مباشرا إنما يريد أن هذا الانتزاع لا يتسنى للكاتب إلا بعد الحفظ لكتاب الله، لأن الحفظ من شأنه أن يصقل الموهبة، ويعد القريحة.

وللتوحيدي قصة يسردها على لسان ابن طباطبا[2] في معرض بيانه لأهمية الحفظ في تحقيق النبوغ الأدبي بما يوحي بمعنى التناص حيث يقول: "ويذهب في ذلك إلى ما يُحكى عن خالد بن عبد اللّه القسري فإنه قال: "قد حفّظني أبي ألف خطبة ثم قال لي: تناسها، فتناسيتها، فلم أرِد بعد ذلك شيئا من الكلام إلا سهُل عليّ". فكان حفظه لتلك الخطب رياضة لفهمه، وتهذيبا لطبعه، وتلقيحا لذهنه، ومادة لفصاحته، وسببا لبلاغته ولسنه ولخطابته"[3].

هذا ونجد التوحيدي من جانب آخر ينتقد الشاعر المقلد لغيره، حيث يقول: "ولا يغير على معاني الشعراء فيودعها، ويخرجها في أوزان مخالفة لأوزان الأشعار التي يتناول منها ما يتناول، ويتوهم أن تغييره الألفاظ والأوزان مما يستر عليه سرقته، أو يوجب له فضيلته، بل يديم النظر في الأشعار التي قد اخترناها لتلصق معانيها بفهمه، وترسخ أصولها في قلبه، وتصير مواد لطبعه، ويذرب[4] لسانه بألفاظها، فإذا جاش فكره بالشعر أدى إليه نتائج ما

---

(1) علاء الدين الغزولي، مطالع البدور في منازل السرور، ج2، ص117. نقلا: عن إبراهيم الكيلاني، أبوحيان التوحيدي، ص 59.

(2) ابن طباطبا هو محمد بن أحمد بن إبراهيم طباطبا الحسني، (ت 322هـ) شاعر واديب وناقد، من كتبه: عيار الشعر.

(3) البصائرو الذخائر، ج7، ص97.

(4) يذرب: ذرب الرجل إذا فصح لسانه بعد حصره (والحصر هو عدم القدرة على الكلام). (ينظر: لسان العرب، ج1، ص 385.).

استفادة مما نظر فيه من تلك الأشعار، وكانت تلك النتيجة كالسبيكة المفرغة من جميع الأصناف التي تخرجها المعادن[1].

وبهذا يتبين لنا كيف أن التوحيدي يفرق بين الشاعر"السارق" الذي يَغير على أعمال غيره إغارةً قصدية مباشرة، والشاعر"المبدع" الذي يضمِّن شعره أشعار غيره، ولكن دون قصد منه أو تكلف، أي بعد طول قراءة لها، وتطبع بمعانيها، حيث تبقى آثارها في شعره.

على هذا يكون التوحيدي قد أشار إشارة واضحة إلى ما يُوحي بالمفهوم الحديث لظاهرة التناص، وذلك ضمن الإطار الذي يحددها استنادا إلى "أن كل نص يتضمن وفرةً من نصوص مغايرة يتمثلها"[2]، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن التوحيدي قد شرح العملية الفنية التي تتحاور في ظلها النصوص بالكيفية ذاتها التي يشرحها بها بارت حينما يقول: "أستطيع اليوم، بلا شك، أن أختار كتابةً ما، وبهذا الاختيار أثبت حريتي... لكني لا أستطيع أن أطورها خلال مدة دون أن أكون، شيئا فشيئا، سجينا لكلمات غيري وحتى لكلماتي أنا. هنالك أثر مغناطيسي عنيد آت من جميع الكتابات السابقة وحتى مما مضى من كتابتي أنا شخصيا"[3].

إذن فالتوحيدي يعترف بانبناء النص على احتمالية المعنى التأويلي مثلما رأيناه في المبحث السابق، وذلك في إطار اعتقاده أن النص يحوي معاني إما أن تكون بقصد أو بغير قصد، فإذا كان القصد دالا على الفعل الحر في الكتابة الأدبية مثلما بيّنه بارت في بداية نصه السابق، فإن اللا قصد دلالة - من ضمن ما يمكن أن يدل عليه - على الحضور الضمني للنصوص السابقة، هذا الحضور الذي لا يمكن أن يعيه الأديب كما جاء في مثال التوحيدي المتقدم ذكره[4].

---

(1) البصائر والذخائر، ج7، ص96-97.

(2) إيديث كيرزويل، عصر البنيوية.. (تعريف بالمصطلحات الأساسية) ص 277.

(3) Barthes. R, Le degré zéro de l'écriture, Paris, 1953, P/19

(4) ينظر: ص 162 من البحث.

6- ترتيبه لقيم النص الأدبي بين الوصفية(1) والمعيارية(2):

من أهم القضايا التي أعيد فيها النظر في الدراسات الأسلوبية الحديثة المفهوم التقليدي للأسلوب، ذلك المفهوم المحصور بنمط أو نوع كتابي معين يستند إلى معايير احتجاجية ثابتة. هذه المعايير التي قامت الأسلوبيات – في ظل استنادها للوصف العلمي للظاهرة اللسانية – من أجل تلخيص النص الأدبي من أحكامها المعيارية والذوقية.

والحقيقة أن آراء التوحيدي النقدية كانت مبينة على المنهج المعياري كغيره من نقاد وأدباء التراث، فهو يضع للأدباء مقاييس العمل الأدبي الجيد القائم "على صحة التقسيم وتخير اللفظ وترتيب النظم وتقريب المراد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخي الزمان والمكان، ومجانبة العسف والاستكراه، وطلب العفو كيف كان"[3].

إلا أننا نجد هذه الآراء – على الرغم من معياريتها – لا تخلو من مواقف وصفية مرنة، تبدو أحكامها النقدية مرتبطة بالممارسة الطبيعية الحرة للعمل الأدبي أكثر مما هي مرتبطة بالقواعد. فهو يحرص على أن يكون النص نتاجا للطبيعة الفنية لصاحبه، ابتداء، من حيث يصدر عن قريحة صافية، ومزاج موات، وطبع مسعف، كما نجده يرجع فهم النص وتفسير تأويلاته إلى خبرة القارئ بالمرجعية الاجتماعية والثقافية التي يستند إليها النص الأدبي.

ومن هنا يتبيّن أن القواعد التي وضعها التوحيدي ليست إلزامية معيارية بقدر ما هي إجرائية مرنة، وضعها لتستجيب لأذواق الأدباء والقراء وأمزجهم الفنية المختلفة، أي أنها لا تسعى إلى إيجاد مقاييس ثابتة لإنشاء النصوص إنما تسعى إلى ربط النص بظروف بيئته الاجتماعية وسياق مقامه الثقافي Contexte de situation culturel، وهو ما نادى به

---

(1) تعني الوصفية هنا الدراسة العلمية الموضوعية للظاهرة اللغوية بعيدا عن الانطباعات والفرضيات، والخلفيات المسبقة. بينما ترتبط في مناهج النقد المعاصر بمواقف علمية يستهدف أصحابها الدراسة الموضوعية للظاهرة الأدبية بعيدا عن الأحكام النقدية الذاتية والانطباعات غير المعللة.

(2) ترتبط المعيارية بالمفهوم التقليدي للنقد الأدبي القديم الذي ينقد النصوص ويقيّمها بمحاكمتها إلى قيم فنية جاهزة وقوالب مسبقة، من وافقها فنصه جيد، ومن جانبها فنصه رديء، وعمله مردود عليه.

(3) المقابسات، ص 37.

علم النص حينما "صرف البحث عن إيجاد قوانين ثابتة لتكوين النصوص إلى مجموعة الإجراءات الواجبة لإنشاء النصوص في بيئة اجتماعية تستند في الأساس على ظروف الموقف (أي المقام)"[1].

لقد استطاع التوحيدي أن يتعامل مع النص الأدبي بالمستوى نفسه الذي نجده عند علماء النص، حينما يَعدّون النص "وحدة كلامية تخدم غرضا اتصاليا"[2]، وبذلك يكون قد تجاوز النقاد الأسلوبيين، وفي مقدمتهم الشكلانيين الذين يكتفون بوصف النص الأدبي على أنه نظام مغلق هو أقرب للبناء الصوري المفترض منه إلى الإنجاز اللغوي الفعلي.

ومع ذلك ينبغي أن نتحفظ في قولنا بمقارنة ما قدّمه التوحيدي مع ما جاء به الأسلوبيون في ملاحظاتهم الوصفية للنص الأدبي، أو بمقارنته بعلماء النص في إدخالهم النص ضمن بيئة شاملة يلتقي فيها اللغوي بغير اللغوي. والسبب في ذلك يرجع إلى أن مقاربة ما جاء به التوحيدي لأي مفهوم سيميائي أو نقدي من المفاهيم الغربية الحديثة إنما نلتمس تجلياته على مستوى بعض الثمار والنتائج فحسب، بينما تختلف الأسس المنهجية والخلفيات الفكرية التي قامت عليها هذه النتائج[3]، ويعتبر أساس الاعتقاد الديني أبرز هذه الأسس بوصفه الإطار الذي تؤول إليه الملاحظات النقدية التي قام بها التوحيدي في تحليله للنص الأدبي، وقد أسفر ركون ملاحظات التوحيدي لهذا الأساس عن خصائص نقدية متميزة، نذكر منها ما يلي:

- تقييد التوحيدي لمعنى النص الأدبي باستحسان القارئ له، وهنا يبدو، بوضوح ربطه لمضمون النص بمرجعية معيارية، تتجلى من خلال مطالبته الأديب بصحة المعنى[4]،

---

(1) يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ص91.

(2) نفسه، ص99.

(3) سبقت إشارتنا إلى هذه الأسس، بشيء من البيان والإفاضة، في المبحث الأول من الفصل الأول.

(4) ينظر: مثالب الوزيرين، ص 95.

"وشريف الأغراض[1]، مع اجتناب المجتلب، وكراهة المستكره"[2]، وهي شروط أخذها التوحيدي من القيم والمعاني الدينية المتداولة في مجتمعه.

- إن أهم ما تتميز به القيم والمعاني التي يقيّد بها التوحيدي النص الأدبي أنها توصف بالوحدة والانسجام والصرامة والثبات، لكونها مستمدة من مجتمع يدين – دينونة جادة صارمة[3] – لمنهج اعتقادي واحد، ويخضع فيه الناس لمرجعية فكرية واجتماعية وثقافية واحدة[4] في الوقت الذي تتصف فيه القيم والمعاني الموجودة في النص الأدبي الغربي بالحرية والتطور والاختلاف، نظرا لمبدأ الاعتقاد الحر الذي يقوم عليه فكر الغربيين من جهة، وتمزق هذا الفكر بسبب تعدد اتجاهاته واختلاف مذاهبها من جهة ثانية[5]. مما جعل آراء النقاد الغربيين مبنية على ملاحظاتهم الفردية وتجاربهم الخاصة، أكثر مما هي مبنية على الأسس العامة والقيم الاجتماعية الواحدة[6].

- جدية الملاحظة التداولية في تحليل النص لأدبي، تلك الجدية التي ينطلق فيها التوحيدي من الواقع الاجتماعي للنص؛ والواقع الفردي للأديب، وواقع المجتمع الذي يتعامل معه الأديب ويكتب له. ولذلك نجده يحرص على إبراز المواقف الإنسانية – إلى جانب المقاييس الشكلية للأدب – في النص الأدبي، من حيث إنه

---

(1) ينقل التوحيدي نصا على لسان أستاذه أبي سعيد السيرافي، في شكل نصيحة تقدم وصفا نموذجيا لصورة الغرض الشريف في قول الشعر، نختار منه ما يلي: "إياك والمدح فإنه طعمة الوقاح من الرجال، وإياك والهجاء فإنك تحنق به كريما، وتستثير به لئيما، وإياك والتشبيب فإنك تفضح الشريفة، وتعري العفيفة، وتقر على نفسك بالفضيحة، ولكن افتخر بمفاخر قومك، وقل من الأشعار ما تزين به نفسك، وتؤدب به غيرك." (البصائر والذخائر، ج7، ص113).

(2) البصائر والذخائر، ج2، ص67.

(3) ينبغي الإشارة – في أمر خضوع التوحيدي لهذه السلطة – إلى أن النزعة الفنية المتميزة التي تمرد بها التوحيدي على طريقة الكتابة السائدة في عصره لم يتمرد بها على قيم المجتمع إنما على الخصائص الفنية للنص الأدبي فحسب. أما مسالة تهمته بالزندقة – إن صحت زندقته – فتلك مسالة لا نرى لها علاقة بالأدب.

(4) ينبغي الإشارة إلى أن هذه المرجعية الواحدة كانت قائمة في التراث حتى مع الاختلاف الموجود بين الفرق والمذاهب الإسلامية؛ اعتقاديه واحدة، وليس اختلافا في تعدد لمرجعيات اعتقادية.

(5) ينظر: أنور الجندي، موقف الإسلام من العلم والفلسفة الغربية، طبع، قسنطينة، 1986، ص22.

(6) يبدو أن الأصول الاعتقادية للفكر الغربي لا تمثل الوحدة إلا في مقولاته الكبرى التي تبدو أطرا شكلية أكثر منها مضامين، مثل: التفسير المادي في رؤية الكون والحياة، والدعوة إلى التحرر واللادينية، والخضوع لمبدأ التطور، وغيرها

يعتبره تجربة ذاتية وممارسة اجتماعية وليس مجرد أحكام ومعايير نقدية، بخلاف الدراسات الأسلوبية والنصانية[1] الحديثة التي تهمل الجانب الإنساني في تقويمها للأدب، وإن اهتمت به فعلى غير الشكل التداولي الذي نجده عند التوحيدي، لكونها ظلت محتفظة بتوجهاتها الشكلية حتى حينما سعت إلى دراسة النصوص على أنها ممارسة اجتماعية في الواقع[2].

---

(1) أي المعتمدة على علم النص.

(2) ينظر: فصل تطور علم النص من نظرية النقد الأدبي الحديث، ليوسف عوض، ص67–79.

خاتمة

في نهاية هذه الدراسة نستعرض مجموعة من النتائج والمستخلصات نتعرّض، من خلالها، لبعض القيم العلمية والفنية التي تتميز بها أعمال أبي حيان التوحيدي، ونشير فيها إلى مظاهر الأهمية والوجاهة فيما قدمه من أفكار سيميائية بدت في هذا البحث واضحةً معالمُها، أصيلةً مآخذُها، مكتنزة نصوصُها بالتميز والنضوج. ومن أهمّ هذه النتائج نذكر ما يلي:

- تعكس مؤلفات أبي حيان التوحيدي أنه كان مفكرا نابغا وكاتبا متميزا، قلّ أن نجد له نظيرا في عصره أو في غير عصره، فقد استطاع أن يكون – بفكره الجاد، وتحصيله العلمي الرصين، ونظراته الموضوعية الدقيقة – أحد صانعي التراث والبارزين في واجهته. ومما أعانه على ذلك أنه كان يمارس العلم، باختلاف مشاربه، في سعة من الاطلاع، وعلى درجة عالية من التمكن والثقة في النفس على الرغم مما يبدو في كتاباته من موسوعية متشعبة لم يكن يتحرج، من خلالها، في أخذ العلم من جميع الأديان والمذاهب والملل. ومما أعانه على ذلك، أيضا، أنه كان ذا نفس طموحة في الوصول إلى أبعد الغايات، لحوحة في طلب الجواب على أي سؤال أو إشكال يعترض طريقه؛ فهو لا يكتفي من تحصيل العلم بما ظهر وشاع لدى العلماء، بل يسعى، دائما، إلى البحث عما خفي منه واستتر، وقد حَدَت به هذه الهمة إلى اعتماد موقف المناقشة والاستفسار لكل ما يصادفه من مسائل في شتى النصوص والمقولات، باستثناء نصوص الوحي، ومن مختلف العلوم والمعارف.
- يوسّع التوحيدي من مجال الدلالة ليستوعب – إلى جانب الدلالة اللغوية والدلالة غير اللغوية – الدلالة المرتبطة بظواهر الطبيعة في سياق ما يخدم قضايا الإيمان بالله وموضوعاته، ويؤسس لنظرة فلسفية إيمانية فاعلة، ويقدم للبشرية منهجا راقيا في التفكير قوامه الجدية والواقعية والإيجابية. وهذا بخلاف ما نجده لدى السيميائيين

الغربيين الذين مهما بلغوا في توسيعهم للدلالة فهم لا يتجاوزون حدود التفسير المادي في رؤيتهم لما حولهم من ظواهر الطبيعة والحياة.

- يعتمد منهج التوحيدي، في دراسته للغة، مقاربا للمنهج التداولي؛ يبدو ذلك واضحا في احتفاله بجميع العناصر المنتجة للمعنى سواء أكانت لغوية أم غير لغوية، وفي وصفه لظواهر اللغة انطلاقا من كونها إنجازا فعليا. وهذا بخلاف اللسانيين والسيميائيين الغربيين الذين قيدوا بحوثهم – في مبدأ الأمر – بمنطلقات الدرس الشكلي تحت ضغوط التوجه الصارم للمنهج البنوي، فأهملوا الكثير من المفاهيم الضرورية في وصف المعنى اللغوي ومتابعة آليته، مثل مفاهيم: السياق، والمقام، والخطاب، والإنجاز، ولم يهتموا بها إلا حينما احتفوا بحدث اللغة الفعلي، وتعاملوا معه بوصفه استعمالا حقيقيا في ظروف خطابية معينة.
- يعتمد التوحيدي – في ظل استناده إلى المواقف التداولية – على منهج الشرح والتفسير، إلى جانب اعتماده على منهج الوصف والاستقراء في دراسته للغة ومتابعته لمظهرها الدلالي؛ فهو لا يكتفي بالوصف الشكلي للغة إنما يسعى إلى البحث في أسبابها وعللها من أجل اكتشاف قوانينها البيانية وقواعدها المنطقية المنتجة للمعنى، ولا يقنع في دراسته لظاهرة المعنى إلا بالغوص العميق في جزئياتها، واللحظ الدقيق لآلية عملها البياني، وعلاقاتها المنطقية، وأبعادها الدلالية المختلفة.
- تمتاز دراسة التوحيدي لمحيط المعنى اللغوي – على الرغم من معياريّتها – بالوصف العلمي الموضوعي الدقيق، وذلك من حيث إنه لا يرضى بالأحكام القسرية المتعسفة في وصف اللغة، بل يستهدف، دائما، النظر في واقعها استنادا إلى ما تقضي به معطياتها الذاتية، وإلى ما تستدعيه استعمالاتها وأعرافها السائدة في المجتمع.
- لمسنا في آراء التوحيدي الأدبية والنقدية أنه بإمكانها – حينما يُضمّ بعضها إلى بعض ضمن صياغة منهجية مرتبة – أن تشكل نظرية نقدية متكاملة ومتميزة. وتكمن وجاهة هذه الآراء في أنه استطاع، بها، أن يتمرّد على أساليب الكتابة في عصره، وأن يتجاوز تلك النظرة التي تتناول الأدب من حيث هو بناء فني خالص؛ فهو يتصور أن

العمل الأدبي عمل متكامل، تلتقي فيه جميع العناصر المنتجة لمعناه متفاعلة فيما بينها من أجل خدمة أغراض الاتصال والتداول، مع مراعاة القيم الإنسانية التي يقوم عليها الأدب. في حين أن النقاد والسيميائيين الغربيين ما يزالون – باستثناء قلة منهم – ينطلقون، في تحليلهم للعمل الأدبي، من نظرة علمية شكلية يقصون فيها جانبه الإنساني، أو من نظرة جزئية يبحثون فيها عن سماته وجمالياته من خلال احتفالهم بجوانب وأهمالهم لجوانب أخرى منه.

- من بين مظاهر النضج والنبوغ في كتابات التوحيدي أنها استطاعت أن تمثل التراث العربي الإسلامي أحسن تمثيل، كما استطاعت أن تجسّد، فيه، بُعْدَ التجاوز من حيث هو تراث فكري متميز يصدر عن منهج خاص في التفكير مستمَدٍّ من الإسلام ومن منطلقاته وتوجيهاته الربانية، وهو ما جعله يتفرد بخصائص نوعية حالت بينه وبين أن يكون مجرد جسر ناقل للحضارات السابقة.

وقد بدا لنا أن دراسة التراث في ضوء تلك الخصائص النوعية لتبدو ضرورية في أي بحث يهتم بدراسة جانب من جوانبه أو برمز من رموزه، وذلك من أجل وضع الدراسة في إطارها الفكري الذي تنتمي إليه؛ وهو ما يساعد على الربط المنهجي والمنطقي السليم بين أسس البحث ونتائجه، ويحقق الوصول إلى النتائج الموضوعية الصحيحة، ويحفظ للتراث قيمه وخصائصه التي ينبغي ألا تُقرأ نصوصه إلا من خلالها إذا ما أريد له أن يكون عنصرا فاعلا في فكرنا العربي المعاصر، ومقوما من مقومات حضارتنا، ومظهرا مهما من مظاهر نهضتنا العلمية الحديثة.

وإنا لنعجب من إهمال كتابنا ونقادنا المحدثين لمفكر يتحلى بمثل هذا النبوغ العلمي وهذا العطاء المتميز؛ فالتوحيدي لا يزال مغمورا على الرغم من كل ما كُتب عنه، إذ لم تتجاوز الكتب التي تناولته، في معظمها، مرحلة التعريف العام به وبكتبه، في حين يسعى الغربيون إلى إرجاع جذور نظرياتهم الحديثة إلى علومهم التراثية خلال العصور الكلاسيكية القديمة (اليونانية والرومانية)، ويزداد العجَب من موقف بعض باحثينا الذين يعزفون عن

قراءة كتب التراث إقلالا من شأنها، ويُقبلون على قراءة كتب الغرب ونظرياته، في الوقت الذي نجد فيه بعض الغربيين يتأسفون لحرمانهم من الاطلاع على التراث العربي لأنهم لا يعرفون العربية.

وفي الأخير أرجو أن يجد هذا العمل لدى القارئ الكريم التجاوب والرضى، وأن يحقق ما أنيط به من تعريفٍ بأعمال التوحيدي، وبعثٍ لمفاهيم التراث ونظرياته، وذلك من أجل لفت الأنظار إليها، وتحفيز الهمم لإدراك وجاهتها والسعي لإعادة قراءتها بما يعين على استعادة مكانها في واجهة العلوم والمعارف.

مصادر البحث ومراجعه

1- باللغة العربية:

1-1- كتب غير دورية:

الآمدي سيف الدين،

- الإحكام في أصول الأحكام، (تح/ إبراهيم العجوز)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، (د.ت).

إبراهيم طه أحمد،

- تاريخ النقد الأدبي عند العرب، المكتبة العربية، بيروت - لبنان، 1981.

إبراهيم محمود،

- أبو حيان التوحيدي في قضايا الإنسان واللغة والعلوم، الدار المتحدة للنشر، بيروت - لبنان، 1985.

إدريس سهيل وجبور عبد النور،

- المنهل، قاموس فرنسي عربي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط6 (د.ت).

الأصبهاني الراغب الحسين بن محمد،

- المفردات في غريب القرآن، (إعداد محمد خلف الله)، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة - مصر، 1970.

أرمينكو فرنسواز،

- مقاربة التداولية، (تر/ سعيد علوش)، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، (د.ت).

بارت رولان،

- درس السيميولوجيا، (ترجمة: ع. بن عبد العالي)، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، 1986.

بليث هنريش،

- البلاغة والأسلوبية (تر/ محمد العمري)، منشورات دراسات سال، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 1989.

بنكراد سعيد،

- السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء - المغرب، 2003.

البهي محمد،

- الفكر الإسلامي في تطوره، دار الفكر، ط1، 1971.

التوحيدي أبو حيان،

- الإشارات الإلهية، تح/ ع. بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة 1950.
- الإمتاع والمؤانسة، (تح/ أحمد الزين وأحمد أمين)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، (د.ت).
- البصائر والذخائر، (تح/ وداد القاضي)، دار صادر، بيروت، ط1، 1981.
- رسائل أبي حيان التوحيدي، (تح/ إبراهيم الكيلاني)، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق (د.ت).
- مثالب الوزيرين، ترجمة إبراهيم الكيلاني، طبعة دمشق، 1961.
- المقابسات، (تحقيق حسن السندوبي)، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة تونس، 1991.
- الهوامل والشوامل، (نشر: أحمد أمين وسيد أحمد)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د.ت).

ابن تيمية تقي الدين الحراني،

- الرد على المنطقيين، (تقديم: رفيق العجم)، دار الفكر اللبناني، ط1، 1993.

الجابري محمد عابد،

- بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1986.

الجاحظ أبو عثمان،

- الحيوان، (تح/ عبد السلام هارون)، طبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، القاهرة 1943.

الجرجاني عبد القاهر،

- أسرار البلاغة، (تح/ عبد المنعم خفاجي)، القاهرة، 1972.
- دلائل الإعجاز، طبعة دار قتيبة، ط1، 1983.

الجندي أنور،

- موقف الإسلام من العلم والفلسفة الغربية، دار البعث، منشورات مكتبة الطلبة، جامعة قسنطينة – الجزائر.

جيرو بيار،

- علم الإشارة (السيميولوجيا)، (ترجمة منذر عياشي)، دار طلاس، دمشق، ط1، 1988.

الحمزاوي محمد رشاد،

- المصطلحات اللغوية الحديثة في اللغة العربية، الدار التونسية للنشر، 1987.

الخشت محمد عثمان،

- كشف أسرار الباطنية، دار الهدى، عين مليلة. (د.ت)

خفاجي عبد المنعم،

- خلود الإسلام، دار الشهاب، باتنة – الجزائر، 1986.

داسكال مارسيلو،

- الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، (ترجمة حميد لحمداني وآخرين)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب 1987.

دبّ علي،

- أبو حيان التوحيدي الأديب المفكر، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط2، 1980.

زكريا ميشال،

- الألسنية (علم اللغة الحديث)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط2، 1983.

سوسير فرديناند دو،

- محاضرات في الألسنية العامة، (ترجمة: يوسف غازي، ومجيد النصر)، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1986.

ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله،

- الشفاء، العبارة، (تحقيق محمود الخضيري)، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.

الشيرازي أبو إسحاق،

- شرح اللمع، (تح/ عبد المجيد تركي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988.

الشيخ محمد عبد الغني،

- أبو حيان التوحيدي، رأيه في الإعجاز وأثره في النقد والأدب، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1983.

العسكري أبوهلال،

- الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، 1963.

عكاشة شايف،

- نظرية الأدب في النقد العربي التأثيري المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر، 1992.

عوض يوسف،

- نظرية النقد الأدبي الحديث، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1994.

الغزالي أبو حامد،

- المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، بيروت – لبنان، (د.ت).

الغلاييني مصطفى،

- جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، لبنان، ط14، 1980.

قاسم سيزا وأبو زيد نصر حامد،

- مدخل إلى السيميوطيقا، منشورات عيون، مطبعة النجاح الجديدة، (جزءان)، الدار البيضاء، 1986.

قطب محمد،

- واقعنا المعاصر، مكتبة رحاب، الجزائر، (د.ت).

فاخوري عادل،

- علم الدلالة عند العرب. دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 1985.

ابن فارس أحمد بن زكرياء،

- معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت – لبنان، 1991.

علي محمد كرد،

- الإسلام والحضارة العربية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط3، 1968.

كيرزويل إديث،

- عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، (تر/ جابر عصفور)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1986.

الكيلاني إبراهيم،

- أبو حيان التوحيدي، دار المعارف، القاهرة، ط4 (د.ت).

ماهر عبد القادر محمد علي،
- فلسفة العلوم (المنطق الأرسطي)، دار النهضة العربية، بيروت، 1984.

مبارك زكي،
- النثر الفني في القرن الرابع، دار الجيل بيروت – لبنان، (د.ت).

متز آدم،
- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، (ترجمة م.ع. أبي ريدة)، الدار التونسية للنشر، 1986.

مروة حسين،
- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت 1979.

المسدّي عبد السلام،
- اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، 1986.

مصطفى إبراهيم وآخرون،
- المعجم الوسيط، (تح/ مجمع اللغة العربية بالقاهرة)، إصدار مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط3، 1965.

مفتاح محمد،
- تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1986.

ابن منظور أبو الفضل جمال الدين،
- لسان العرب، دار صادر، بيروت – لبنان، (د.ت)

نوكس إسرائيل،
- النظريات الجمالية (كانت، هيجل، شوبنهاور)، (تعريب: محمد شفيق شيّا)، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، ط1، 1985.

الوعر مازن،
- دراسات لسانية تطبيقية، دار طلاس، دمشق، ط1، 1989.

- قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، دار طلاس، دمشق، ط1، 1988.

ياكبسون رومان وآخرون،

- الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، دراسات مترجمة، (ترجمة جماعة من الأساتذة)، مطبعة جامعة دمشق، 1976.

ياقوت أحمد سليمان،

- ظاهرة الإعراب في النحو العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.

1-2- الدوريات :

- إلرود إيش، (منهج الدراسات الأدبية، ترجمة: محمد العمري)، مجلة دراسات أدبية ولسانية وسيميائية، العدد (2)، 1985.
- جابر عصفور، (مقال: الخيال المتعقل) مجلة الأقلام، العدد11، جويلية 1980.
- فرنسواز أرمينكو، (مقال: المقاربة التداولية)، دراسات أدبية ولسانية وسيميائية، العدد4، 1986.
- محمد العمري وآخرون، (مقال: الحدود بين المدارس اللسانية)، ندوة العدد، مجلة: دراسات أدبية ولسانية، العدد (03)، 1986.
- مختار حبّار، (مقال: قراءة تناصية في قصيدة الياقوتة)، مجلة تجليات الحداثة، قسم اللغة العربية وآدابها- جامعة وهران/ الجزائر، العدد1، 1992.

2- باللغة الفرنسية:

Barthes Roland,

- Essais Critiques, Editions du seuil, Paris, 1981.
- Le degré zéro de l'écriture, Edt de Seuil, Paris, 1953.

Charaudeau.P et Maingueneau.D,

- Dictionnaire d'analyse du discours, Edt du Seuil, Paris, 2002.

Chomsky.N,

- le langage et la pensée, traduit par L.J.Cavelet, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1980.

- Essais sur la forme et le sens, traduit par sampy.J, Edt de seuil , paris, 1980.

Courtés. J,

- La sémiotique du langage, Armand Colin, Paris, 2005.

Dubois.J et autres,

- Dictionnaire de linguistique, Librairie Larousse, Paris, 1073.

Eco. U,

- Le signe. Histoire et analyse d'un concept, (Tr/Klinkenberg.J), Edt LABOR, Bruxelles, 1988.

Escarpit.R,

- L'écrit et la communication, Edt bouchene, Alger,1993.

Jakobson.R,

- Questions de poétique – Edt (Seuil), Paris, 1973.

Martinet Jeanne,

- Clefs Pour La Sémiologie, Editions Seghers, 1973.

Mounin Georges,

- Introduction a La Sémiologie, Edt de Minuit, Paris, 1970.

Malberg.Bertil,

- Les Nouvelles Tendances de La Linguistique, P.U.F, Paris, 1968.

Prieto.Louis,

- Message et signaux, P.U.F, Paris, 1966.